Table des matières des 12 derniers numéros

On trouvera une table des matières des 12 premiers numéros au numéro 12, pp. 61 à 63

Systématique

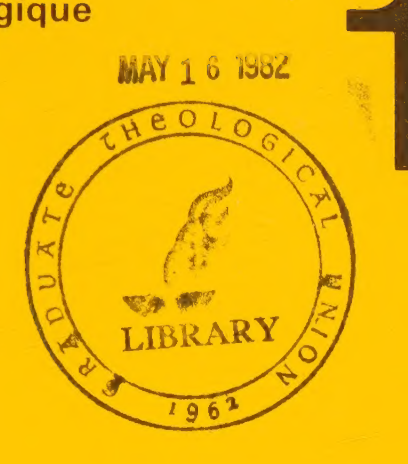
Histoire

Ethique

vue de réflexion théologique

19

1982





crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagess

תְּחִלַּת חָכְמָה יִרְאַת יְהוָה

HOKHMA

est la transcription du mot hébreu "sagesse".

Née de rencontres d'étudiants de différentes facultés de théologie francophones, cette revue a pour ambition de devenir un instrument de travail, pour les étudiants en théologie d'abord, mais aussi pour ceux qui, pasteurs ou laïques, sont désireux d'approfondir et de penser leur foi. "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée (ou 'de toute ton intelligence') et de toute ta force." (Marc 12. 30). Aimer Dieu de toute sa pensée signifie obéissance et joie, mais aussi risque : risque inhérent à tout abandon de son autonomie. La crainte de Dieu est pourtant le caractère sans lequel aucune théologie ne saurait s'édifier en "sagesse". C'est pourquoi, tout en utilisant les instruments de travail scientifiques existant pour étudier la Bible, HOKHMA reconnait en elle seule son autorité. C'est là un présupposé que nous déclarons sans crainte, espérant démontrer par cette revue qu'il n'est pas dénué de fondements.

HOKHMA — trois fois par an — essaiera de mériter son nom :

Etre science dans la crainte du seul Sage.

Le Comité

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés dans HOKHMA, le Comité de Rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans HOKHMA.

Couverture : Elisabeth Ruey-Ray, Nyon

IMP. ICHTHUS - 30420 CALVISSON - (66) 01.25.32

LA PENSEE CHRETIENNE ET LE MAL

par Henri BLOCHER
Professeur à la Faculté de Théologie de Vaux-sur-Seine

Dans une série de quatre articles, M. Blocher nous propose une description critique des principales attitudes de la pensée chrétienne sur le problème du mal avant de nous présenter ses propres réflexions.

C'est trop peu d'affirmer que le mal « fait problème » : il est *le* problème, le *problêma opseôs,* c'est-à-dire l'obstacle qui bouche la vue (1), sur lequel bute avec irritation l'intelligence qui voudrait voir. Chaque génération, cependant, recommence l'effort pour comprendre. La nôtre n'a pas oublié les cris de Dostoïevski, ni les analyses de Camus, froidement indignées ; elle médite à son tour passionnément sur le mal ; le font en particulier les penseurs qui ont reçu l'empreinte du judaïsme. Les chrétiens ne sauraient esquiver : « Sans la question de la théodicée (2), interroge Jürgen Moltmann, où serait le risque de la foi ? »(3).

Le moment nous semble venu de faire le point sur les principales attitudes de la pensée chrétienne, « théologique » au sens étroit ou au sens large, aux prises avec le problème du mal. Nous ne voulons les décrire et les classer, bien sûr, que pour mieux les apprécier et faire ressortir l'enseignement de l'Ecriture, la Parole de Dieu.

---

1 C'est J. Bernhart qui rappelle cette étymologie dans l'article « Mal », *Encyclopédie de la foi* édité sous la direction d'H. Fries, vol. III, p. 20.

2. La théodicée, conformément à l'étymologie, c'est la « justification de Dieu » : il s'agit d'expliquer la coexistence de Dieu et du mal. En français, sous la plume des catholiques, le mot a pris un sens plus large, qui englobe toute la « théologie naturelle ».

3. *Religion, Révolution and the Future,* trad. en anglais par M. Douglas Meeks (New-York : Charles Scribner's Sons, 1969), p. 55, avec allusion à Martin Buber ; cf. pp.62, 204.

Pour introduire l'étude (qu'on ne pourra faire que schématique, forcément), il sera sans doute utile de rappeler quelles questions constituent l'énoncé du problème, et quelles grandes réponses ont revendiqué, parfois subjugué, les esprits hors de la zone d'influence biblique. Et, tout d'abord, nous devons situer la notion elle-même.

PHENOMENOLOGIE RUDIMENTAIRE

Toutes les langues ont nommé le mal. Que mettent-elles sous le mot ? Une « phénoménologie » rudimentaire permet de repérer le corrélat des jugements formulés et des sentiments exprimés, pour ainsi cerner la notion commune et brute. Même si la méthode n'est qu'approximative, il faut se garder de mépriser ce qu'elle atteint : c'est le sens du mal le plus proche de l'expérience vive, encore naïvement pur de tous les arrangements, maquillages, tours de passe-passe auxquels excellent les habiles... Que vise-t-on sous le nom de mal ? Quelque chose qui se produit dans l'expérience et ne le devrait pas, ce à quoi l'homme dit « non » par le meilleur de lui-même, en deux mots : *l'injustifiable réalité.* Le mal provoque *l'indignation,* et la peur, la révolte, la difficile acceptation, le dégoût ; le mal est suivi de la *honte,* du remords, de la confession pénitente, du pardon. Plus assurée, plus évidente, que la distinction classique entre le mal naturel, le mal moral et le mal métaphysique, on trouve celle du mal *subi* (le malheur) et du mal *commis* (la malice). L'indignation porte surtout sur le mal subi (mais il arrive qu'on s'indigne contre le mal qu'on a fait soi-même) ; la honte, sur le mal commis (mais il arrive qu'on rougisse du mal dont on est la victime, comme l'enfant battu par le père ivrogne). Les thèmes connexes et les symboles foisonnent : *ruine,* maladie, agression, échec, *nuit,* errance, perte, *désordre,* oppression, *souillure,* vanité. Dans tout le cycle du « discours » élémentaire, sans apprêt, sur le mal, il semble à la fois *positif,* le mal est quelque chose et non pas rien, on ne l'éprouve que trop ; et *négatif,* le mal tend à détruire, il représente un manque à l'égard de ce qui devrait être, un écart à l'égard d'une norme au moins implicite. Réalité / injustifiable !

LES TROIS QUESTIONS

Au cœur du problème du mal, on voit généralement la question logico-spéculative de l'origine, ou cause, ou raison. Pourquoi ? Pourquoi ? D'où vient le mal ? Les anciens Grecs s'interrogeaient déjà : *Pothén ta kaka ?* (4) Plotin, suivi par Saint

4. Comme les cite Paul Ricœur, *La Symbolique du mal,* t.2 de *Finitude et culpabilité* (Paris : Aubier-Montaigne, 1960), p. 15.

Augustin ripostant aux manichéens, plaidait la priorité de la question (métaphysique, si on veut) de l'essence ou nature du mal : *Quid sitmalum* (5). La plus vieille question, pourtant, trop oubliée, pourrait bien être celle de la fin ou élimination du mal : *'ad mâtay,* jusques à quand ? Cette formule stéréotypée des supplications de l'Ancien Testament, aussi présente dans les prières babyloniennes, donne l'occasion de dire que la question existentielle et religieuse mérite d'être appelée l'ultime question sur le mal, si elle n'est pas la première : en dernière instance, celle qui compte.

« SOLUTIONS PAIENNES »

Optimisme, dualisme, pessimisme : ces étiquettes scolaires restent commodes pouré voquer les orientations (ou la désorientation ?) de la pensée non-chrétienne du mal (6). La première voie a pour elle le plus haut lignage, et le nom même de sagesse. La sagesse, écrit Etienne Borne,

> … situe l'homme dans une belle totalité qui ne peut être autre qu'elle n'est et dont la connaissance a la vertu d'ôter le mal du mal, c'est-à-dire de retrancher ce qu'il paraissait avoir d'injustifiable (7).

La négation optimiste du mal va des formes extrêmes de la religion védique ou de la « Science chrétienne », le mal ne serait que *maya,* artificieuse illusion, à des formes mitigées plus communes, en passant par la réduction à la subjectivité qu'on trouve chez Spinoza (Parménide doit aussi faire sa part à l'opinion — apparence, mais ne distingue pas comme Spinoza le sujet). Les stoïciens donnent l'exemple d'un optimisme tendu, incapable d'ignorer le mal et qui, pourtant, veut le faire : par fidélité au dogme de la raison divine universelle, ce destin totalitaire et bon. Plotin, qui noue la gerbe de la philosophie antique, chante l'harmonie où le mal trouve sa place : le mal « se montre nécessairement pris dans les liens de la beauté, comme un captif chargé de chaînes d'or » ; à l'image de chaque instrument dans le concert du monde, « la méchanceté des âmes a sa place dans la beauté de l'univers ; ce qui, pour elles, est contraire à la nature, est, pour l'univers, conforme à la nature. » (8). A l'évidence, la doctrine optimiste *réprime* le

---

5. Plotin, *Première Ennéade 8,* cité par Charles Journet, *Le Mal. Essai théologique* (Desclée de Brouwer, 1961/2), p. 27 ; Saint Augustin, *De Natura boni* IV, 4, avec la trad. de B. Roland-Gosselin (Bibliothèque Augustienne n° 1 ; Paris : Desclée de Brouwer, 1936), pp. 196s.

6. Malgré la faiblesse des conclusions, nous recommandons le résumé simple et clair des systèmes fait par Charles Werner, *Le Problème du mal dans la pensée humaine* (Paris : Payot, 1944), 126 pp. Le brillant essai d'Etienne Borne, *Le Problème du mal* (Paris : P.U.F. 1958/1), 119 pp, contient des données historiques, en particulier sur les conceptions optimistes.

7. Op. cit., p. 67.

8. Ire *Ennéade* 8, 15 et IIIe *Ennéade* 2,17, cité par Journet, p. 21 nn. 1 et 2.

sentiment spontané devant le mal. Elle fait penser au conseil qui en dit long, à l'adresse du malheureux : « Il faut se faire une raison » ; et, dans ses versions outrées, elle peut ressembler à l'anesthésie que produit une douleur trop forte, ou que produisent certains états pathologiques.

Les dualistes purs sont rares. Comme le mazdéisme de Zoroastre et le manichéisme de Mani (rejeton de la famille royale perse), ils osent faire du mal un principe métaphysiquement premier. Le mal prend un caractère substantiel éternellement en guerre avec le bien (malgré l'espérance inconséquente d'une victoire de ce dernier). Le dualisme modéré, assymétrique, se rencontre fréquemment : tout en affirmant la supériorité du bon principe, il explique le mal par l'interférence d'un facteur métaphysiquement indépendant, souvent la résistance de la matière (même chez Aristote, et, bien sûr, dans la doctrine platonicienne du « réceptacle », substrat du monde sensible). Les systèmes évolutionnistes qui expliquent le mal par l'inertie d'une masse que l'Evolution pousse en avant ressortissent au dualisme dans la mesure où cette inertie figure dans le schéma comme donnée première, opposée à la tendance progressive ; ils se rattachent à l'optimisme quand ils minimisent la gravité du phénomène et l'interprètent comme indispensable au processus global. (9) Le dualisme paraît aiguiser, exacerber, le sentiment spontané du mal ; en réalité, il le détourne de son objet, remplace le désordre injustifiable par un ordre plus ou moins symétrique, et rend vaine l'indignation. Gerrit C. Berkouwer touche juste quand il commente : « Le dualisme n'est qu'une excuse universelle habillée de métaphysique ». (10).

Le pessimisme semble parfait dans le bouddhisme, puisque, pour lui, l'ultime réalité est le vide, et la réalité empirique, par le lien de l'attachement, douleur. Mais le Vide bouddhique ressemble comme un frère au Soi des Védas, de telle sorte que l'extrême généralisation du mal rejoint son extrême négation « optimiste » : ce qui s'accorde avec la posture de réformateur de la vieille religion indienne prise par Gautama (le Bouddha). (11).

Après que Schopenhauer a fait la brèche pour l'irrationalisme contemporain, c'est comme philosophie de l'absurde selon Camus et comme athéisme enfin conséquent (presque !) selon le premier Sartre que l'option pessimiste se propose à nous. Admirable autant qu'il est vain, le courage de Sisyphe ne saurait avoir

---

9. Les vues personnelles de Ch. Werner se rangent dans parages : le mal provient de la dissociation, chez les créatures, entre le désir (matière) et l'intelligence ; la soumission du désir à l'intelligence exige une longue évolution. Ce besoin, et déjà la dissociation, constituent un second principe métaphysique, cause du mal.

10. *Sin,* trad. du hollandais par Philip C. Holtrop (Grand Rapids : Eerdmans, 1971), p. 70.

11. Cf. Ananda K. Coomaraswamy, *Hindouisme et bouddhisme,* trad. de l'anglais par René Allar et Pierre Ponsoye (coll. Idées ; Gallimard, 1949/1), pp. 69ss. ainsi p. 69 : « Le Bouddhisme semble différer d'autant plus du Brahamanisme, dont il est issu, qu'on l'étudie plus superficiellement ; mais plus on approfondit cette étude, plus il devient difficile de les distinguer l'un de l'autre, ou de dire sous quels rapports, s'il en est aucun, le Bouddhisme n'est pas réellement orthodoxe ».

aucun sens dans un monde qui n'en a pas, qui n'est qu'obscur et pénible désordre. Les auteurs plus récents — nous pensons spécialement à Michel Foucault — qui constatent la mort de l'homme après la mort de Dieu, semblent se complaire aux lisières du nihilisme, mais leur volonté de subversion du langage, et leur éloge du mensonge, ne facilitent pas l'interprétation de leurs thèses ; les « nouveaux philosophes » tendent à confondre le monde, toute « maîtrise », et, d'une certaine façon, toute loi, avec le mal, mais ils se dégagent du péssimisme en invoquant l'Intention transcendante, elle qui se révèle par l'horreur et se définit par son absence au monde, et ils attendent que « l'Ange vienne » (12).

Le pessimisme, en renchérissant sur le sentiment spontané du mal, le contredit en fait profondément : car il appartient à la perception du mal d'être mêlé au bien, d'affecter le bien ; en généralisant le mal, on coupe le nerf de la protestation ; les pessimistes modernes donnent excessivement dans l'indignation, mais ils suppriment tout point d'appui pour cette indignation, et leur excès, selon le mot célèbre, devient insignifiant.

ITINERAIRE PROPOSE

N'allons pas plus loin dans la critique des pensées non-chrétiennes. On admet généralement que le témoignage biblique ne ratifie aucune des trois orientations décrites. Sur l'arrière-plan que fournit notre esquisse, ce sont les doctrines « chrétiennes », désireuses au moins de tenir compte de l'Ecriture Judéo-chrétienne, que nous voulons examiner, avant de faire la synthèse des affirmations scripturaires. Nous regrouperons autour de trois thèmes-clés les solutions proposées : selon que prédomine la vision d'un ordre englobant ; ou la passion de la liberté ; ou telle ou telle dialectique. Il va de soi que nous devrons choisir un petit nombre de penseurs, ceux qui nous ont paru plus importants ou nous ont été plus accessibles ; l'exposé montrera que les types doctrinaux purs sont rares. On observera d'emblée les affinités du premier groupe avec l'optimisme païen ; point n'est besoin de creuser très profond dans l'histoire pour retrouver les lignes de communication ! Le deuxième groupe a en commun avec le dualisme l'idée

---

12. Dans le cadre de ce travail, il n'est pas possible d'entamer le débat avec les vues des « nouveaux philosophe », si passionnant qu'on puisse l'imaginer. Exceptionnel éclat du fond et de la forme, riche aliment pour la réflexion chrétienne, mais aussi légèreté de la voltige spéculative et tentation gnostique : voilà ce qu'on peut dire d'emblée. L'ouvrage le plus proche de notre sujet serait celui de Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal* (Paris : Grasset, 1979), 247 pp. L'excès du mal, l'au-delà qui s'y révèle par rapport à toute solution technique (et ainsi la brèche faite au monde), réveille l'âme ; c'est l'intention de l'Intention, qui nous permet de découvrir alors le bien, le Père hors-monde, qui est une âme apparentée à la nôtre, et toute faiblesse — « il n'est, pour nous, *rien autre chose que l'excès du bien et du mal* inexplicablement confondus » (p. 194). Nous ferions d'abord valoir contre Nemo (et ses amis) que le mal n'est jamais que désordre, défection et perversion d'une norme bonne, violation et corruption de loi juste ; sans cette référence, le mot n'a plus de sens, feuille morte qui vole à tous les vents.

d'une causalité indépendante de Dieu, mais l'absolutisation de la liberté est un trait original. Le troisième ne correspond pas au pessimisme, sinon par la présence d'une négativité originaire : on perçoit une parenté avec l'optimisme, et même avec le dualisme, aussi bien. De toute façon, ces proximités ne permettent ni de commander ni d'absoudre : elles aident à la mise en place, mais la tâche critique reste entière.

LA SOLUTION PAR L'ORDRE UNIVERSEL

Le discours le plus vénérable sur le mal, dans l'Eglise, porte deux traits caractéristiques : le mal, quant à son origine et sa nature, est étroitement liée à la marque du *néant* imprimée sur toute créature comme telle (finie, elle fut créée *ex nihilo* et en garde l'empreinte) ; d'autre part, le mal comme phénomène ou évènement est compris dans l'ordre universel, et il y contribue à sa façon.

Vient d'abord à l'esprit la version de Gottfried Leibniz, bien connue par la publicité fameuse que lui a faite Voltaire (13). Intelligence la plus vaste de son temps, luthérien œcuménique, Leibniz n'a traité à si grands frais, plusieurs fois, le problème de la théodicée que pour être conséquent avec la foi en un Dieu souverain et sage. Sauf à soupçonner le Seigneur de bévues ou de choix infignes, il faut bien supposer pour tout ce qui arrive *une raison suffisante.* Dieu devant *moralement* choisir le meilleur, ce monde ne saurait être que le meilleur des mondes possibles. Le mal est inéluctable dans les êtres finis : pure privation d'être, il est la rançon de l'inégalité des créatures. On ne peut l'attribuer à Dieu comme à son auteur, car il en va du mal comme de *l'inertie* des corps portés par le courant de la rivière : « Le courant est la cause du mouvement du bateau, mais non pas de son retardement ». Il « concourt à la beauté du tout », comme la dissonance heureuse en musique, ou ces apparences d'irrégularité dans les séries mathématiques qui entrent dans la loi.

Qui se laisse tenter aujourd'hui par la théodicée leibnizienne ? On est trop sensible à l'horreur du mal (qui est biblique) : l'optimisme qui se voulait chrétien nous paraît « naïf ou cynique :

---

13. Pour ce qui suit, voir Claude Tresmontant, *Introduction à la théologie chrétienne* (Paris : Seuil, 1974), pp. 683ss, et l'admirable ouvrage de Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza* (coll. Idées ; Gallimard, nouv. ed. 1962), 444 pp.

auschwitz avec un 'happy end' ? » (14) Nous démasquons la ruse qui domestique la liberté de Dieu au nom d'une idée préconçue de sa perfection morale, et fait bon marché, d'emblée, de son mystère. Derrière l'empressement juste un peu *trop* vigilant à prouver l'harmonie universelle nous devinons le doute refoulé ; Georges Friedmann nous convainc dans sa fulgurante perspicacité : « L'optimisme leibnizien est en réalité une des premières formes des modernes philosophies de l'angoisse et du désespoir. » (15)

Il est alors éloquent que Claude Tresmontant n'ait vraiment qu'un seul reproche essentiel à lui faire : Leibniz aurait ignoré la perspective génétique, c'est-à-dire évolutionniste, selon laquelle l'homme est appelé à coopérer à sa divinisation ; cette coopération exige que l'homme devienne « de plus en plus autonome », et le mal s'explique par là. (16) On sait que Tresmontant a fortement subi, jeune homme, l'influence personnelle du Père Teilhard de Chardin. Sa critique de Leibniz nous conduit naturellement au teilhardisme, qui représente avec le thomisme son « cousin » (Teilhard reçut en théologie et philosophie l'éducation scolastique), les deux doctrines du mal, dans notre premier groupe, qui demeurent actuelles.

LE MAL, DECHET DE L'EVOLUTION

Le prodigieux projet de Pierre Teilhard de Chardin se résume, on le sait, par la formule « christifier l'Evolution ». (17) Il fut le visionnaire de la convergence, de la synthèse, de l'union. La synthèse la moins surprenante pour le non-initié, c'est celle de l'Evolution et de la Création (Teilhard use toujours de majuscule !) ; d'autres, avant lui, l'avaient idendifié, et cela va presque de soi pour un évolutionniste chrétien. Le teilhardisme émerge quand s'affirme l'équivalence avec l'Incarnation : celle-ci est une « s'affirme l'équivalence avec l'Incarnation : celle-ci est une « prodigieuse opération biologique » ; en Christ, Dieu se fait « élément » partiellement immergé dans les choses pour « créer, achever et purifier le monde », et prendre ainsi « la conduite et la tête de ce que nous appelons maintenant l'Evolution. » (18) La Rédemption ne saurait guère se distinguer dans pareille optique :

---

14. Werner Post, « Théories philosophiques sur le problème du mal », *Concilium* n° 56 (juin 1970), p. 96, n. 2.
15. *Op. cit.*, p. 32.
16. *Op. cit.*, pp. 685, (688), 694.
17. Teilhard va jusqu'à dire : « En vérité le Christ sauve, — mais ne faut-il pas ajouter immédiatement qu'il est en même temps sauvé par l'Evolution ? », *Le Christique* (1955, dernier texte achevé par Teilhard avant sa mort) *in* t. XIII des *Œuvres* (Paris : Seuil, 1976), p. 107 : même symétrie « L'Evolution, pourrait-on dire sauve le Christ... le Christ sauve l'Evolution... », *Introduction à la vie chrétienne* (1944), in t. X (Paris : Seuil, 1969), p. 184.
18. *Le Phénomène humain,* t. I des *Œuvres* (Paris : Seuil, 1955), p. 327.

> … le Christianisme, sensibilisé par les conquêtes de la pensée moderne, s'avise enfin du fait que ses trois Mystères personnalistes fondamentaux ne sont en réalité que les trois faces d'un même processus (la Christogénèse) considéré, ou bien dans son principe moteur (Création), ou bien dans son mécanisme unificateur (Incarnation), ou bien dans son effort élévateur (Rédemption) : ce qui nous jette en pleine Evolution. (19)

On pourrait ajouter l'équation avec la divinisation — c'est le grand thème du *Milieu divin,* l'ouvrage mystique majeur (20) et même la transsubstantiation de l'univers, selon la vision du Monde-Hostie. (21) Pour faire lien entre toutes notions, celle de l'unification du multiple joue le rôle décisif : « Pluralité et Unité : problème unique, dit en effet Teilhard, auquel se ramènent, au fond, toute la Physique, toute la Philosophie et toute la Religion ». (22)

Qu'en est-il du mal, phénomène trop humain ? Teilhard, aux trois mystères déjà évoqués, peut ajouter la Chute : « ils deviennent, tous les quatre, co-extensifs à la durée et à la totalité du Monde ; ils sont, en quelque façon les faces (réellement distinctes mais physiquement liées), d'une même opération divine ». (23) La Chute aussi ! En effet, le péché originel « est *l'envers* de toute création » (24), il « tend à se confondre avec le mécanisme même de la Création ». (25) Osera-t-on parler de nécessité ? Jésuite intrépide, Teilhard n'hésite pas, et sa position a le mérite de la limpidité : « le Mal (non point par accident — ce qui serait peu — mais par structure même du système) apparaît nécessairement… » (26) ; c'est « un accompagnement *rigoureusement inévitable* de la Création. 'Necesse est ut adveniant scandala' ». (27) « Tout n'est pas absolument faux on le voit dans la vieille idée du Destin qui régnait jusque sur les Dieux ». (28) Le mal surgissant inévitablement avec la création, c'est « la vérité confusément exprimée dans tous les mythes où se trouvent associées les idées de naissance et de mal ». (29) Dans les divers passages en cause, Teilhard associe la

19. *Introduction à la vie chrétienne,* p. 183. (cf. p. 156 dans le même t. X).
20. *Le Milieu divin* (dès 1926-27), t. IV des *Œuvres* (Paris : Seuil, 1957).
21. Cf. la deuxième et la troisième des *Trois Histoires comme Benson* (1916), dans le t. XII des *Œuvres* et dans le volume *Hymne de l'Univers* (Paris : Seuil, 1961), pp. 48-56 ; et aussi bien en 1955 dans *le Christique,* p. 109 : « C'est le mystère eucharistique lui-même qui se prolonge à l'infini dans une visitable 'transsubstantiation' universelle ». (cf. *Le Milieu divin,* pp. 150s).
22. *Esquisse d'un Univers Personnel* (1936) in t. VI des *Œuvres* (Paris : Seuil, 1962), p. 73.
23. *Note sur quelques représentations historiques possibles du Péché originel* (1922), in t. X p. 69.
24. *Chute, Rédemption et Géocentrie* (1920), in t. X, p. 53.
25. *Le christ évoluteur* (1942), in t. X p. 175.
26. *Le Phénomène humain,* p. 347.
27. *Note sur les modes de l'action divine dans l'Univers* (1920). in t. X., p. 43.
28. *Ibid.,* p. 44.
29. *Christologie et Evolution* (1933), in t. X., p. 103n.

douleur et la faute ou le péché ; il est d'ailleurs de l'essence de sa méthode de fondre ensemble le physique et le moral (30) ; les distinctions ne sont pas essentielles, mais relatives aux stades de l'Evolution.

Comment Teilhard conçoit-il la nécessité du mal ? Il la dit parfois « statistique ». (31) Mais il l'explique le plus précisément quand il parle de la résistance du multiple à la prise unificatrice de Dieu. « Nous avons tendance à nous imaginer la puissance de Dieu comme suprêmement à l'aise devant le 'Néant'. C'est une erreur. » (32) « Les lois générales du Devenir (réglant l'apparition progressive de l'être (créé) a partir d'un multiple inorganisé) » sont « des modalités s'imposant strictement à l'action divine ». (33) Le Néant créable est identifié au pur multiple, jailli aux antipodes de Dieu par le seul fait que Dieu se « trinitise » : créer, c'est-à-dire unifier ce multiple en arrangements toujours plus complexes, ne peut se faire, même pour Dieu, sans peine, sans déchets et sous-produits. (34) Le mal s'attache à nous en raison du multiple dont nous sommes issus et qui nous marque encore. Il ne disparaîtra qu'avec la parfaite unification, dans le « plérôme ».

La solution théorique de Teilhard nous apporte la consolation de comprendre. Mais la vision ne s'en contente pas. Pour Teilhard, les déchets douloureux sont récupérés. Par un singulier retournement, ils se muent en facteurs de divinisation : telle est la grande thèse sur les « passivités de diminution », souffrances physiques et morales, selon laquelle Dieu se rattrape et se venge « en faisant servir à un bien supérieur de ses fidèles le mal même... » (35) Le mal devient moteur, en quelque sorte auxiliaire, du progrès qui l'a engendré. Il sert d'aiguillon pour nous empêcher de nous fixer au stade présent de l'Evolution, pour nous détacher d'un monde encore imparfait, pour nous projeter et nous *excentrer* en Dieu. (36) Il faut un « arrachement » pour « s'unifier en soi, ou pour s'unir aux autres », et au-delà de l'arrachement à « l'inertie qui tend à les immobiliser », pour grandir encore les

---

30. Dans ses *Lettres à Léontine Zanta* (Paris : Desclée de Brouwer, 1965), p. 129, par exemple, il s'enthousiasme : « De proche en proche, tout se transforme, le moral se fond avec le physique... », selon la citation faite par Jacques Maritain, *Le Paysan de la Garonne* (Paris : Desclée de Brouwer, 1966). p. 182.
31. Par exemple, *Réfléxions sur le péché originel* (1947), t. X., p. 227 : « *Statistiquement*... il est absolument 'fatal'... » ; *Le Cœur de la Matière* (1950), t. XIII., p. 62.
32. *Notes sur les modes de l'action divine,* p. 42 n.4
33. *Ibid.,* p. 43.
34. L'explication est claire en de nombreux endroits, et déjà dans l'appendice sur le mal du *Phénomène humain.* En revanche, Teilhard ne s'explique guère, sur le premier surgissement du Néant-Multiple, que dans *Comment je vois* (1948), publié dans le t. XI des *Œuvres* et partiellement reproduit, avec commentaires, par Georges Crespy, *La Pensée Théologique de Teilhard de Chardin* (Paris : Ed. Universitaires, 1961), pp. 113-122.
35. *Le Milieu divin,* p. 89 (cf. toute la section).
36. *Ibid.,* pp. 92s, et encore *Le Cœur de la Matière,* p. 63.

hommes doivent s'abandonner à « l'agonie » d'une transformation totale. (37) La dernière partie de *Comment je vois* résume bien le retournement du négatif :

> … les souffrances d'échec et de diminution (elles-mêmes !), transformées en facteur d'excentration unitive…, cessent d'apparaître comme un déchet de la Création pour devenir par une merveille d'énergétique spirituelle, facteur positif de sur-évolution : suprême et véritable solution du Problème du Mal. (38)

L'optimisme sera total si l'on peut prévoir la continuation du processus. Souvent, Teilhard en paraît assuré : « Sous la tension de personnalisation qui les presse, les éléments se poussent dans une direction infaillible… » (39) ; par effet de masse, malgré les tâtonnements, « le processus tend à s'infaillibiliser ». (40) Cependant, Teilhard observe bien que la machine, pour l'instant, paraît travailler « à rebours ». (41) Il stigmatise les grandes villes modernes, « Molochs sans cœur et sans figure ». (42) Par moments, il envisage jusqu'à l'échec. Pourtant son optimisme, qu'on dirait ascétique comme le visage du jésuite, reprend le dessus. Puisque le Christ se trouve au terme du processus, en Oméga, puisque c'est son attrait (« amorisant ») qui meut toute l'Evolution, l'univers ne peut avorter ni l'humanité se mettre en grève. (43) Les difficultés présentes sont les remous d'une crise de croissance, le « passage critique à l'Equateur » (d'un globe symbolique) de l'onde d'hominisation ; celle-ci passe « de la Dilatation à la Compression ». (44) Mais la marée de la Vie, de l'Esprit, ne cesse de monter. L'optimisme semble s'alimenter à l'énergie du désespoir quand Teilhard, *en 1942,* parle de la guerre qui fait alors rage comme

---

37. *Esquisse d'un Univers Personnel,* pp. 107ss.
38. In Crespy, p. 231.
39. *Esquisse d'un Univ. Pers.,* p. 111.
40. *Le Phénomène humain,* p. 342.
41. *Ibid.,* p. 285.
42. *Esquisse d'un Univ. Pers.,* p. 99.
43. On peut suivre le débat laborieux de Teilhard avec lui-même dans la dernière partie de *La Place de l'Homme dans la nature. Le Groupe zoologique humain,* (coll. 10/18 ; Union Générale d'Editions, 1962; Albin Michel, 1956), pp. 160-169. G. Crespy, pp. 100-105, pour ne pas imputer à Teilhard l'optimisme comme thèse scientifique, mais seulement comme espérance de la foi au Christ, s'appuie sur un texte de 1948, en reconnaissant que *Le Phénomène humain,* antérieur, « ne dispense pas encore toute la clarté désirable ». Crespy néglige *le Groupe zoologique humain,* sur lequel nous nous appuyons (comme déjà dans notre article « La Vision cosmique de Teilhard de Chardin », Chantiers n° 49, hiver 1966, p. 22), qui est de 1949 et parle le langage le plus « scientifique » possible. En 1955, Teilhard à partir de la forme de la Cosmogénèse, juge « que c'est forcément dans les sens où il s'enroule sur soi (et non suivant la direction inverse) que l'Univers prend consistance »… *(Le Christique,* p. 101). La foi de Teilhard et sa vue du phénomène se compénètrent intimément (l'âme de son œuvre est là) ; s'il a distingué parfois, c'est uniquement à titre de précaution de langage, pour que les scientifiques ne lui reprochent pas de leur imposer trop vite son Christ.
44. *La Place de l'Homme,* pp. 142s.

d'un phénomène « de signe positif », parce qu'elle est universelle, et souhaite la synthèse, par convergence, des trois grands courants démocratique, communiste, et nazi-fasciste. (45) Saluons le courage des teilhardiens quand ils publient semblables textes !

La critique du teilhardisme devrait être globale, mettre en cause, par exemple, le postulat d'homogénéité, lucidement formulé au début du *Phénomène humain*. Mais est-il besoin de critiquer ? Les énoncés suffiront (si la Bible sert de règle), et c'est pourquoi nous avons accumulé citations et références : celles que les lecteurs pressés ignorent, et que les avocats préfèrent ignorer. Quant au mal, nous nous contenterons de noter l'outrance des prétentions teilhardiennes : « le fameux problème *n'existe plus* » ! (46) Sur la nécessité, les parentés païennes sont avouées : le Destin supérieurs aux Dieux, la vérité des mythes. Une seule « preuve » scripturaire est jamais invoquée : la parole de Jésus sur la nécessité des scandales (Mt 18,7), mais Teilhard n'en aborde pas l'exégèse ; si la nécessité dont parle Jésus n'est pas simplement celle de l'accomplissement des Ecritures, ou de la manifestation du péché latent, si elle se réfère au dessein de Dieu, ce n'est en tout cas pas à la création et à l'engagement dans le multiple. Jésus souligne aussitôt la responsabilité du pécheur, et celle-ci s'évanouit sous la nécessité teilhardienne. Etouffée, l'indignation des prophètes ! Renversé, le sens de la croix ! Défigurés, et le jugement et la grâce ! (47)

LE MAL, MORSURE DU NEANT

Avec la doctrine thomiste du mal, on n'affronte plus le rêve grandiose, et vulnérable, d'un solitaire ; le grand œuvre d'une puissante et durable communauté de penseurs, éprouvé par les controverses, ciselé par les siècles, mérite qu'on l'aborde avec crainte. Saint Thomas d'Aquin n'a construit que sur les fondements posés avant lui, par Saint Augustin surtout, voire par Origène ; et les thomistes de notre époque ne se contentent pas de répéter servilement ; leur originalité, pour être contenue par la fidélité, ne s'affirme pas moins et porte ses fruits. Le déclin d'influence subi par le thomisme depuis 1950, brutal après plusieurs générations d'hégémonie (du côté catholique), ne doit pas

---

45. Textes cités par Jean-Marie Domenach, *Esprit* n° 326 (mars 1964), p. 327.
46. *Comment je vois,* in Crespy, p. 121.
47. Pour le développement de la critique, cf. notre « La Vision mystique de Teilhard de Chardin », *Chantiers,* n° 50 (printemps 1966), surtout les pp. 20-25.

laisser croire que l'interlocuteur serait devenu négligeable. On peut se rappeler d'ailleurs qu'il existe un thomisme non romain, anglican ou protestant. (48)

Le discernement capital reste celui que Saint Augustin oppose aux manichéens : le mal n'est *rien,* ni principe, ni substance, ni entité ; il est rigoureusement relatif au bien, défaut, manque, *privatio boni.* (49) Etienne Gilson parle eloquemment « d'une irréalité foncière, déterminée et comme encerclée de tous côtés par le bien qui la limite ». (50) Avec cette compréhension, non seulement on évite le dualisme, mais on fait voir que le mal ne peut procéder de Dieu, ni exister à part des créatures, bonnes comme telles. Mais il faut prévenir les malentendus. La privation n'est pas n'importe quelle absence : il n'y a mal dans le manque que si le bien était *dû* ; Saint Thomas distingue clairement entre la *privation* qu'il prend dans ce sens, et la pure *négation* (l'homme n'a pas l'agilité de la chèvre ou la force du lion), qui ne mérite nullement d'être appelée mauvaise. (51) Ainsi les inégalités entre les créatures sont-elles lavées de l'accusation, et le mal ne se confond-il pas avec la finitude comme il le fait chez Leibniz. (52) D'autre part, l'analyse anti-dualiste ne conduit nullement à minimiser le mal : comme privation le mal existe, dans les choses ; « le paradoxe du mal, c'est *la terrible réalité de son existence privative* ». (53) On n'édulcore aucunement la dénonciation du mal du mensonge en définissant que c'est la privation de vérité, du mal de cécité, en rappelant que c'est la privation de la vue.

D'où vient la privation, cependant ? L'origine du mal se trouve dans la « morsure du néant », l'expression est de Jacques Maritain, qui marque toute créature. (54) Tout être fini, venant du néant, garde avec le néant une sorte d'affinité : il est mutable, corruptible, *faillible.* La tendance au néant « est nouée à ses entrailles », peut écrire Journet. (55) Les thomistes s'accordent ici

48. Nous pensons à l'anglican E. L. Mascall (tendance *High Church,* polémique brillante contre les modernismes dissolvants) ; le pasteur Henry Chavannes et les théologien évangélique américain Norman L. Geisler ont des positions philosophiques thomistes mais nous ne les avons pas lus sur le mal.

49. Ch. Journet, pp. 31ss, présente les témoignages patristiques en ce sens, en particulier ceux d'Origène *(oudén esti)* d'Athanase, de Basile (ni *huypostasis* ni *ousia*), de Grégoire de Nysse, avant Augustin.

50. *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Paris : J. Vrin, 1932), t. I., p. 119.

51. *Somme théologique* (Ed. de « la Revue des Jeunes » ; Paris-Tournai-Rome : Desclée, 1927), fasc. « la Création » trad. et annoté par A.D. Sertillanges, Ia. qu. 48. articles 2, 3 et 5, pp. 132, 136, 148.

52. Ch. Journet, p. 44, critique la confusion du penseur allemand. On remarque cependant que Gilson, p. 116, expliquant saint Augustin, semble admettre : « le moins bon, en un sens, c'est le mal » (il ne parle que des inégalités créationnelles).

53. Ch. Journet, p. 49.

54. *De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de Métaphysique et de Morale* (Paris : Hartmann, 1947), p. 295.

55. *Le Mal,* p. 165.

très bien : « Dieu ne peut... pas faire de créature naturellement impeccable, pas plus qu'il ne peut faire ce cercle carré ». (56) Selon le P. Sertillanges (membre de l'Institut, l'une des plus hautes figures du thomisme français dans les premières décennies du siècle) cette analyse de la nature et des causes du mal repose

> ... sur une doctrine d'émanation ontologique dont l'influence anime d'ailleurs tout le système thomiste. Le mal y est présenté, en dernière analyse, comme une conséquence de la descente de l'être dans le multiple, par suite dans l'imparfait, à partir de l'Un et du Suprême. Celui-ci réalise l'être à l'état plein, sans imperfection aucune ; mais à sortir de lui l'être, nécessairement, se dégrade, et avec l'être, le bien, qui lui est réellement identique. La multiplicité des natures limitées et par suite faillibles a sa compensation dans l'unité d'ordre, et c'est en vue de cet ordre qu'est permis le mal. Par là, le mal rentre dans le bien... (57)

Tous les thomistes ne ratifieraient peut-être pas les termes de cette déclaration, mais nul ne peut contester la représentativité de Sertillanges.

A-t-on suffisamment expliqué le mal ? Qui dit *faillibilité* et *corruptibilité* ne dit pas encore *faute* et *corruption* ! Les thomistes doivent faire un pas de plus. Saint Thomas en appelle à un principe pour lui indiscutable : « Il est de la nature des êtres que ceux qui peuvent défaillir défaillent en réalité quelquefois ». (58) Les thomistes le suivent, (59) et Sertillanges explique que le pouvoir en cause (la créature *peut* pécher) ne serait pas, autrement, « réel, objectif » ; « le pouvoir posé, dans une nature qui est en mue perpétuelle, où la *roue de fortune* entraîne tout, il est fatal qu'un jour ou l'autre le pouvoir déclenche le fait, que le numéro de loterie réellement pris sorte ». (60)

Saint Thomas traite de façon conjointe du mal de la nature et du mal moral ; justifiant la présence des maux par les biens qui en résultent, il offre dans le même souffle ces trois illustrations :

> Le feu ne serait pas engendré, si l'air ne se corrompait ; le lion ne pourrait vivre, si l'âne ne mourrait, et on ne louerait ni la justice vengeresse, ni la patience de l'homme persécuté, si disparaissait l'iniquité du persécuteur. (61)

---

56. J. Maritain, p. 280 ; même image chez Gilson, p. 124.
57. Note doctrinale dans le fascicule cité de la *Somme*, p. 276.
58. Ia, qu.48, art. 2, p. 134 (et déjà p. 132) ; cf. qu.49, art. 2, p. 164.
59. Maritain, p. 274 : Journet, pp. 280s.
60. Note fasc. cité, p. 218. (Les italiques sont de Sertillanges).
61. Ia, qu.48, art. 2, p. 134.

Si Gilson reconnaît qu'avec les êtres raisonnables « le problème paraît se compliquer », il estime « qu'il n'y a pas lieu d'introduire de principes nouveaux » pour la solution (62). Maritain et Journet, au contraire, creusent la différence. Le prince des thomistes laïcs avertit que « si on lisait mal..., on pourrait confondre la position de saint Thomas avec celle de Leibniz... corruption rationnaliste des vérités chrétiennes » (63) : la machine du monde ne consolera pas la mère qui pleure son enfant, oppose-t-il avec force. (64) Quand on considère les *personnes,* qui sont chacune un tout, un univers, « l'existence du mal dans les choses pose dans l'être une disconvenance dont rien ne peut consoler. *Et noluit consolari ;* » c'est une « incompréhensible anomalie ». (65) Le futur cardinal (Journet) n'est pas moins énergique : « Le mal du péché, au contraire (du mal de la nature), n'est lié de soi et inséparablement à aucun bien ; il ne va qu'à détruire l'œuvre divine ; » s'il est permis, « cela ne peut donc signifier qu'il serait accepté, consenti, toléré, bref voulu indirectement, parce qu'il serait l'envers d'un bien cherché par Dieu ». (66) Certes, Journet admet l'idée du mal envers d'un bien (*Felix culpa,* rappelle-t-il, comme le chante la liturgie romaine, « Bienheureuse faute qui nous a valu un tel rédempteur ! »), « mais croire le péché voulu pour la rédemption serait donner dans le blasphème de la perspective hégélienne ». (67) Il est bien entendu, en tout cela, avec saint Thomas, que le mal de la peine (punition) n'est pas tellement un mal, puisqu'il rétablit l'ordre, et que le mal de nature est, pour l'homme, tout entier mal pénal : s'il souffre et meurt physiquement, c'est pour sa faute. (68)

Les accents nouveaux de nos néo-thomistes ne s'ajustent pas aisément, nous semble-t-il, aux thèses simultanément défendues par les mêmes auteurs. Selon eux, Dieu permet (sans vouloir) le mal du péché parce qu'il en tirera du bien : n'est-ce pas là une « consolation » qui s'imagine dissoudre « l'incompréhensible » ? Maritain explique que « le péché d'Adam a été permis pour l'Incarnation rédemptrice », et ne recule pas devant la formule : « Le péché, — le mal, — est la rançon de la gloire ». (69) Rappelant l'illustration de saint Thomas sur la mort de l'âne utile au lion, Journet écrit : « La réponse vaudra encore, mais transposée sur un plan beaucoup plus mystérieux, pour la permission du mal de la faute ». (70) L'axiome augustinien-thomiste selon lequel

62. *L'Esprit de la philos.*, p. 120.
63. J. Maritain, p. 274.
64. *Ibid,* p. 275.
65. *Ibid.*, p. 277.
66. Ch. Journet, p. 160 ; cf. p. 87.
67. *Ibid.*, p. 161.
68. *Ibid,* pp. 56s, 201, 240s ; cf. saint Thomas, Ia, qu.48, art. 5 et 6, surtout pp. 151ss.
69. *Op. cit.*, pp. 278 et 282.
70. *Op. cit.*, p. 87 ; voir les pp. suivantes, en partie p. 90.

Dieu permet parce qu'il fait sortir le bien du mal « vaut encore, mais d'une manière transposée, proportionnellement semblable mais essentiellement différente, quand on passe du mal de la nature au mal du péché » ; (71) « ...l'ordre de la liberté et de la moralité est un ordre particulier fait pour rentrer, par une voie ou par une autre, dans l'ordre ». (72) Que reste-t-il, alors de la considération de la personne comme un tout, et non comme la partie d'un tout ? Assaisonner l'énoncé des mots « transposée », « mystérieux », « par une voie ou par une autre », c'est manifester plus d'embarras que d'assurance élucidatrice : la structure de l'argument n'est pas affectée par ces atténuations impuissantes.

Jacques Maritain s'attache en outre à un texte de saint Thomas, trop peu remarqué à son avis. (73) Il s'agit de « la cause d'où résulte qu'une action libre est mauvaise » : « problème particulièrement difficile » ; « la solution qu'il (saint Thomas) en propose est une de ses découvertes philosophiques les plus originales ». (74) Il faut que la source du mal moral soit dans la volonté, et cependant ne soit pas elle-même faute (« ce qui serait un cercle vicieux ») (75). La solution est simple dans sa subtilité ; parce qu'il n'a pas regardé sa règle, le menuisier coupe de travers ; de même, *parce que* la volonté ne regarde pas la règle (la loi divine), qu'elle ne lui prête pas attention comme elle est libre de le faire ou non (« c'est là que réside l'essence de la liberté ») (76), elle commet la faute quand elle procède à l'acte de choix. Le défaut d'attention, la non-considération de la règle, *n'est pas une faute, n'est pas un mal,* « parce que l'âme n'est pas tenue, et ne serait du reste pas capable, de faire attention toujours en acte à la règle ». (77) C'est bien une négation, mais non pas d'un bien dû, de telle sorte que le néant créaturel se révèle bien la cause du mal : initiative de ne pas agir, de ne pas regarder la règle, « il n'est pas encore le péché mais la racine du péché ;... c'est une pure absence, un pur néant, mais qui est la racine propre de l'action mauvaise » (78) Saint Thomas et Maritain n'ont pas tout à fait les mêmes intérêts quand ils déroulent cette démonstration : si nous lisons bien le premier, il combat surtout le dualisme, il veut éviter qu'en remontant du mal à une cause mauvaise, on arrive à un *principe* du mal ; Maritain

71. *Ibid.*, p. 160.
72. *Ibid.*, p. 306.
73. *Op Cit.*, pp. 282-298 ; Maritain commente le *De Malo* I, 3, auquel correspond dans la *Somme théol.* (Ia) la qu.49, art. 1 (p. 161). Gilson, pp. 264ss, note 25, se réfère au même passage, et Journet brièvement, p. 76.
74. *Ibid.*, pp.284ss.
75. *Ibid.*, p. 285.
76. *Ibid.*, p. 287.
77. *Ibid.*, p. 288.
78. *Ibid.*, p. 293.

souligne qu'ainsi la première initiative du mal vient de la créature seule, Dieu n'en étant cause d'aucune manière. (79) Cette différence, cependant, ne rend pas Maritain infidèle à son maître.

Pour le reste, on reconnaît chez Maritain et Journet des bribes de la théodicée du deuxième type, que nous allons examiner plus loin, quand celui-là exclut un plan divin qui serait « un scénario écrit d'avance » (80), et celui-ci lance ses accusations contre Calvin. (81) Mais ces éléments ne sont guère caractéristiques de la doctrine thomiste du mal, qui résoud le problème par l'ordre universel et l'efficace du néant.

EVALUATION

Rendons hommage aux labeurs des Pères ! L'analyse du mal en termes négatifs, de privation du bien, constitue un acquis irréversible. En expulsant toute confusion du mal avec une substance ou une forme, elle rend un service libérateur. Elle laisse resplendir la dépendance absolue de toute chose à l'égard du Dieu très bon ; elle dénonce le mal comme parasite et perversion. Elle s'accorde avec l'expérience vive, et surtout avec l'Ecriture : le langage biblique interprète le mal à l'aide de termes évocateurs du néant (quatre d'entre eux dans un seul verset, Za 10,2), (82) et l'on remarque le préfixe privatif dans le vocabulaire néo-testamentaire du mal : *adikia, anomia, asébéia,* etc. Avec les thomistes, nous souscrivons aux trois beaux vers de saint Augustin :

Haec tua sunt ; bona sunt quia Tu bonus ista creasti.
Nil nostrum est in eix, nisi quod peccamus amantes,
Ordine neglecto, pro Te, quod conditur abs Te. (83)

Le danger qui accompagne cette précieuse lucidité, c'est celui de la sous-estimation du mal : s'il n'est *rien,* le mal ne pèserait plus très lourd... (84) Ce piège peut être déjoué. Quand on reconnaît avec Journet le paradoxe de la positivité de ce négatif, et sa « terrible

79. *Ibid.*, p. 298.
80. *Ibid.*, p. 300.
81. *Op Cit.*, pp. 88s, 176s.
82. Cf. notre étude « La foi et la tentation du néant », in *Pour une Réforme permanente* (Rencontres Protestantes 1973 ; Genève : Société Evangélique de Genève), p. 28.
83. Cité par Henri Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme* (coll. Maîtres spirituels ; Seuil, 1955), p. 141 et ainsi traduit par lui : « Toutes ces choses sont à Toi ; et elles sont bonnes parce qu'elles ont été créées par Toi qui est Bon. Il n'y a rien en elles qui vienne de nous, sinon le péché par lequel, au mépris de l'ordre, nous aimons, au lieu de Toi, ce qui vient de Toi ».
84. En héritier de la Réforme, nous soupçonnons un glissement dans ce sens quand Gilson polémique contre l'idée de « nature corrompue » (p. 126 : Luther, Calvin, Jansénius), et affirme que la nature n'est même pas altérée, pp. 128s.

réalité », on peut se mettre au diapason de l'horreur du mal prêchée dans l'Ecriture, en discernant que la positivité du mal se pose par emprunt (frauduleux !) à la bonne création de Dieu. (85)

Les thomistes consolent en vérité quand ils proclament le renversement par la rédemption : Dieu faisant servir le mal à sa gloire et au salut des hommes — *etiam peccata !* Il est certain que sa souveraine sagesse inclut même dans son dessein les agissements pervers des créatures libres, et d'une certaine façon tire le bien du mal. Mais pouvons-nous suivre plus loin ? La permission du mal se justifie-t-elle par l'ordre sage, l'ordre universel, qui l'englobe ?

Il faudrait d'abord dissocier plus décidément le mal dit « de la nature » et celui du péché, avec ses conséquences. A coup sûr, le cycle des phénomènes physiques est admirable, et justifie les destructions perpétuelles qu'il implique. Mais où est le mal ? Par quelle règle le définirait-on ? (86) N'en déplaise à saint Thomas, il est abusif d'appeler *mal* l'union de l'oxygène de l'air au carbone ! Pareillement, pour la cellule, la mort, c'est la vie ! Même pour l'âne dévoré par le lion, le terme de « mal » est contestable : nous ne confondons avec un mal qu'en fonction d'une projection anthropomorphique sur la victime, d'une identification imaginaire (qui a peut-être ses raisons !). Il n'y a de mal proprement dit que pour les personnes : Maritain et Journet en ont eut l'intuition, mais n'ont pas osé aller jusqu'au bout de cette pénétration. Et le mal de la peine devrait être encore mieux distingué : en tant qu'il y a peine, satisfaction de la justice, restitution de l'ordre, il s'agit d'un bien ; en tant qu'il coule du péché, c'est un mal, exactement un effet de mal car *le* mal est la volonté contraire à Dieu. « Car le propre du christianisme, c'est justement qu'il pose cette différence infinie entre ce que l'on appelle le mal tantôt une chose, tantôt une autre, d'une manière propre à jeter la confusion ; le christianisme consiste justement à parler de la souffrance de la temporalité avec toujours plus de franchise et de joie victorieuse, parce que pour lui le péché, et le péché seul, est la corruption » (87).

Quant au mal spirituel et moral, c'est une chose de dire que Dieu est capable d'en tirer du bien, une fois qu'il est posé (88) ;

---

85. Encore que Journet ne semble pas sonder l'insondable méchanceté du péché quand il affirme que le pécheur veut *toujours* un bien (mais qui le détourne de sa fin dernière), p. 82. Dans l'amertume suicidaire de la haine contre Dieu, veut-il un bien ? Peut-être, si l'on conçoit qu'il le fait pour s'affirmer lui-même (est-ce le plus *profond* ?). En tout cas, l'analyse négative tient toujours ; le grand dogmaticien orthodoxe H. Bavinck y souscrivait, selon Berkouwer, *Sin, op. cit.*, pp. 63s.

86. Le thomisme tend à traiter, subrepticement, les *essences* comme des *normes ;* mais ce vestige de platonisme ne s'impose pas.

87. Soren Kierkegaard, *Discours chrétiens,* trad. P.-H. Tisseau (Paris-Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1952), p. 101.

88. On remarquera qu'aucun texte biblique ne dit que Dieu *change le mal* en bien, strictement ; Gn 50, 20 littéralement : vous aviez pensé le mal, l'Eternel l'a pensé pour le bien... Nuance ?

c'en est une autre de conclure que Dieu l'a permis *en vue de* ce bien. On passe de l'émerveillement devant la Nouvelle de l'inouïe et renversante sagesse, à la possession d'une « raison » qui fait *comprendre* le décret de Dieu. Jamais l'Ecriture ne fait ce pas, qui enjambe un abîme qualitatif. Si le péché est vraiment, comme dit Maritain, « la rançon de la gloire », peut-on exonérer le Seigneur d'une part de la culpabilité ? Il n'est pas l'auteur du mal, mais il est l'auteur de la loi qui fait du mal la rançon du bien ou son « envers » ! N'est-il pas ainsi lié au mal ? Rançon, envers, ces images ne sont pas éloignées de la notion de *moyen* : lorsqu'un agent permet (souverainement) une chose *pour* qu'elle serve à ses fins, quelle différence y a-t-il avec l'usage d'un moyen, et l'agent n'est-il pas responsable des moyens qu'il se procure ? Nous n'aurons pas la « démagogie » d'évoquer les formes les plus horribles du mal pour faire sentir ce qu'a d'atroce la suggestion d'un Dieu les choisissant pour ses moyens. Le mal de la personne, scandale, fait éclater la justification par l'ordre universel.

Quant à l'explication du surgissement du mal par le néant créaturel, ses attaches païennes sont si manifestes qu'on s'étonne de l'assurance de ses avocats chrétiens. Sertillanges va jusqu'à l'aveu tranquille : « Notre auteur concéderait à Plotin que l'être même est la source du mal, si on l'entend de l'être commun » (mêlé de puissance) (89). Le néant qui est quelque chose, le néant subtantialisé qui, antérieur à la création, entre dans la composition des créatures, c'est le *mê on* des Grecs ! L'argument sur la faillibilité qui entraîne inévitablement la faute illustre à merveille les équivoques de la notion de *possible,* liée à celle du néant : quand le., thomistes disent l'homme faillible, ils ne veulent pas dire seulement qu'il n'est pas infaillible-comme-Dieu, il s'agit d'un « pouvoir réel », d'une tendance à l'œuvre en lui, comme un germe de mal présent dès la création. La notion de possibilité sert ici à calomnier la bonne création de Dieu. Et, puisque les mots « nécessaire », voire « fatal », viennent sous la plume du thomiste, comment le pécheur ne se jugerait-il pas excusé de sa faute ? Ou bien, c'est Dieu, responsable de tout l'être, et de toutes les lois de l'être, qu'on doit rendre responsable de cette nécessité, ou bien c'est une loi supérieure (un Destin comme chez Teilhard) qui s'impose à Dieu. Sertillanges n'évoque-t-il pas aussi « la roue de fortune », le super-Dieu Hasard ?

La tentative de Jacques Maritain pour expliquer l'origine de l'acte mauvais participe du même effort pour faire sourdre le mal de la nature créée comme telle, pour établir une *continuité,* au lieu

89. Fascicule cité de la *Somme*, p. 277.

de la discontinuité du honteux scandale. On peut critiquer la démonstration en soulignant que la discontinuité demeure entière, béante, pour qui regarde avec la lumière de l'Ecriture. Supposons qu'il soit en effet légitime, en un temps donné, de ne pas considérer la règle divine : cela n'explique en aucune façon le péché de se mettre à agir sans considérer cette règle ! Dans cette seule démarche, il y a l'ingratitude monstrueuse, la désobéissance criminelle, l'arrogance abominable, de la créature qui doit tout à son Créateur, et *doit* considérer sa volonté dès qu'elle agit ! Il y a de nouveau abîme qualitatif entre une inattention antérieure permise, et l'inattention *quand Dieu a commandé le contraire.* Et pouvons-nous accorder même qu'est légitime la « non-considération », celle que Maritain traite en premier stade ? Il est troublant que l'agent qu'il décrit paraisse comme suspendu dans le vide moral. A-t-on oublié que le premier et grand commandement, c'est d'aimer le Seigneur, de *tout* son cœur, de *toute* son âme, de *toute* sa pensée, et de *toute* sa force ? Cela ne veut-il pas dire une orientation *permanente* du vouloir et de l'intelligence vers la Volonté divine ? Si elle cesse un seul instant, c'est *anomia,* violation de la loi, péché. Certes, ce que nous appelons « orientation » n'est pas sans cesse une concentration consciente, méditative, sur les commandements particuliers ; mais J. Maritain, d'abord, ne décrit pas la « considération » dont il parle (qu'il dit non-exigée), et il se place, ensuite, à un tel niveau d'analyse métaphysique, que notre objectif porte. Du sein de l'amour total (qui est l'obligation minimale de la créature !) aucune continuité ne peut mener au péché. Le mal surgit comme l'étrangeté sans raison — sans excuse.

Malgré les richesses et les finesses de la doctrine thomiste du mal, nous sommes contraints de conclure à son échec. Comme les systèmes plus grossiers de Leibniz et de Teilhard, elle tend à excuser le mal par une fausse nécessité, à farder son horreur en le considérant, horriblement, comme un moyen des fins divines, permis *pour* ainsi servir. Comme l'optimisme stoïcien, plotinien, spinoziste, elle tend à éliminer le mal du mal. Non ! Ce désordre n'entre pas dans l'ordre, qui le justifierait ! Le thomisme fait un précieux apport en dévoulant la réalité privative du mal ; mais il faut refuser l'explication de son origine. Ecoutons plutôt la « voix de la vérité », la voix de *Job,* selon Philippe Nemo : elle

> … dit que le mal n'est pas un étant du monde, étant dans le monde, coordonné au monde dans un Ordre unique. L'être du mal, dit-elle, est d'être horreur, jetant l'âme dans le combat contre l'horreur. (90).

90. *Job et l'excès du mal,* op. cit., p. 28.

Trinité et Mission chez les Réformateurs

par Jean-Louis LEUBA
Professeur de systématique à la faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel

Une nouvelle fois, la rédaction de HOKHMA est reconnaissante aux RR. PP. Trinitaires de Salamanque qui lui ont aimablement accordé l'autorisation de publier l'étude qui suit. Cette étude a été présentée lors de la quinzième session du symposium de théologie trinitaire organisée par eux du 20 au 22 octobre 1980 en collaboration avec l'Institut d'études théologiques de l'Université pontificale de leur ville sur le sujet général : « Trinité et Mission ». La version originale espagnole a paru dans le recueil « Trinidad y Mision », (Semanas de estudios trinitarios, XV), Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca - 1981 - pp. 269-292.

Le titre même de la contribution que l'on m'a confiée appelle une première élucidation, relative au terme de « mission » dans son rapport avec les Réformateurs du XVIe siècle.

En effet, s'il fallait entendre par « mission » l'annonce de l'Evangile à des hommes adultes, à des nations tout entières qui ne le connaissent pas encore, il y a lieu de constater que, sur terrain protestant, une activité missionnaire de quelque importance ne s'est fait jour qu'à une époque notablement postérieure aux grands mouvements de Réformation, luthéranisme, calvinisme, anglicanisme, d'où sont issues les Eglises protestantes.

Ce phénomène a de multiples causes, que l'on peut ramener, je crois, aux trois principales suivantes.

1. - Luther, Zwingli, Calvin étaient fort conscients, sans doute, de la nécessité d'annoncer l'Evangile. Mais ils étaient beaucoup moins conscients, Luther et Calvin surtout, des dimensions réelles du monde dont ils n'étaient pas loin de penser qu'il avait déjà été entièrement évangélisé. Les seuls non-chrétiens qu'ils connussent pratiquement étaient les Juifs et les Musulmans. Mais ils les considéraient les uns et les autres, comme des hommes ayant refusé l'Evangile qui leur avait été offert. C'est dire que l'effort spécifique des Réformateurs s'est porté essentiellement sur la

chrétienté, sur l'Eglise, qu'il s'agissait de réformer. A proprement parler, leur prédication, leur action s'adressaient à des chrétiens. C'est au nom de l'Evangile dont se réclamaient l'Eglise et les Etats chrétiens qu'ils s'adressaient aux hommes de leur temps. Dans son essence, la Réformation du XVIe siècle, sous ses diverses formes, fut un événement considérable certes, mais somme toute interne à la chrétienté.

2. - Par voie de conséquence, la Réformation fut liée, de manière profonde et organique, à ses débuts tout au moins, aux pays dans lesquels elle éclata. Ce n'est que beaucoup plus tard que le protestantisme se dégagera du principe territorial *cujus regio ejus religio* qui fut, à l'origine, la condition de son succès historique. En effet, si, en Allemagne, en Angleterre, en Scandinavie, les princes n'avaient pas pris parti pour elle, si, à Zurich, à Berne, à Genève, en Ecosse, en Hollande, les autorités séculières ne l'avaient pas délibérément voulue, la Réformation n'eût pas triomphé et fût demeurée une secte bientôt écrasée par les pouvoirs conjugés de l'Eglise et de l'Etat. Il est évident que, dans de telles conditions, le regard des Réformateurs ne pouvait guère se porter au delà de l'Europe. D'ailleurs, où les protestants eussent-ils trouvé, au XVIe siècle, de vastes régions que leurs princes eussent assigné à leur action missionnaire ? A cette époque les principales découvertes furent, on le sait, le fait de deux nations essentiellement catholiques, l'Espagne et le Portugal.

3. - Enfin, il faut remarquer que, très tôt, le protestantisme fut acculé à la défensive et cela sur le front politique aussi bien que sur le front religieux et théologique. Les tâches immédiates l'emportèrent d'emblée sur des vocations plus lointaines. Les voix protestantes qui, dès le début, s'élevèrent en faveur d'un effort spécifiquement missionnaire (1) ne rencontrèrent guère d'écho. Et les premières tentatives missionnaires protestantes entreprises alors auprès des Juifs, des musulmans, des païens slaves, brésiliens, indonésiens n'eurent pas de résultats durables.

Comme il était naturel, les premières missions émanèrent des Eglises les plus « établies », celles qui pouvaient compter sur l'appui et même l'initiative des Etats où elles se trouvaient : Eglise luthérienne de Suède et de Norvège en Laponie, dès le XVIe siècle, Eglise de Hollande à Formose dès 1624, Eglise d'Angleterre en Amérique du Nord puis, dans la plupart des pays d'Outre-mer, dès le milieu du XVIIe siècle. Mais ces entreprises constituaient en somme des extensions des Eglises d'Etat. La situation changera considérablement au cours des XVIIIe et XIXe siècles. Le piétisme allemand, le revivalisme anglo-saxon, d'origine non conformiste,

1. On mentionnera ici tout spécialement Bucer (1491-1551), Bibliander (1504-1564) et Saravia (1531-1613).

créeront un nouveau type de mission, très spécifiquement « protestant », c'est-à-dire centré non plus sur le caractère institutionnel d' « Eglises-mères », mais sur le rassemblement local de fidèles ayant foi en l'Evangile. L'on assiste dès lors à la naissance d'innombrables sociétés missionnaires qui répandront, souvent en ordre dispersé et parfois en concurrence les unes avec les autres, l'Evangile dans les pays d'Outre-mer, lesquels d'ailleurs se voyaient de plus en plus colonisés par les puissances européennes, particulièrement par l'Angleterre.

On sait comment, dès la fin de la première guerre mondiale et plus encore, dès le milieu du présent siècle, les missions protestantes ont évolué et ont fait place à ce que l'on appelle les « Jeunes Eglises », qui ont pris en main elles-mêmes leur propre destinée non sans recourir à l'aide fraternelle de collaborateurs envoyés par les milieux missionnaires blancs, en Europe et en Amérique du Nord (2).

Au premier abord, il pourrait sembler que l'évolution considérable relative à la mission — sans parler de l'évolution dans les domaines fondamentaux de la théologie et de l'ecclésiologie — qui s'est produite au sein du protestantisme du XVIe siècle à nos jours, soulève, à propos de notre sujet le dilemme suivant :

- Ou bien s'en tenir à la pensée des Réformateurs, mais alors ne faire un exposé qui n'ait qu'un intérêt historique, pour ne pas dire archéologique.

- Ou bien tenter de montrer l'évolution qui s'est produite depuis le XVIe siècle, mais par là se distancer des Réformateurs qui, à cet égard comme à tant d'autres ont vécu dans des conditions très différentes des conditions actuelles.

Dans le premier cas, le sujet ne serait pas d'actualité. Et une théologie qui n'est pas d'actualité n'offre pas d'intérêt spécifiquement théologique.

Dans le second cas, le sujet ne serait tout simplement pas traité.

Il en serait ainsi si — nonobstant ses manifestations extrêmement diverses et son extrême plasticité — le protestantisme issu de la Réformation du XVIe siècle ne possédait pas une très profonde cohérence interne en vertu de laquelle il est possible et même nécessaire de l'envisager dans ses éléments spécifiques, toujours sous-jacents à chacune de ses manifestations historiques, si diverses qu'elles puissent paraître.

C'est à quoi je voudrais m'appliquer maintenant. Je voudrais dégager la relation profonde, organique, qui existe, selon les Réformateurs, entre la Trinité et l'annonce de l'Evangile. Cette relation a beau avoir pris au cours des siècles, des aspects différents selon le milieu historique, géographique, politique, culturel, au

2. Pour plus de détails, on voudra bien se reporter à ma contribution *Misiones protestantes*, Gran Enciclopedia Rialp, 1972.

sein duquel elle a été affirmée, elle n'en demeure pas moins, dans ce qu'elle a de spécifique, une constante qu'il est possible de déceler et lont il est impossible de rendre compte.

Quelque différentes que soient les conditions dans lesquelles les Réformateurs et leurs descendants spirituels, si divers entre eux à tant d'égards, aient annoncé l'Evangile, il y a néanmoins, comme un fil rouge à travers cette multiplicité et cette complexité, un certain nombre de constantes issues directement et organiquement d'une doctrine protestante trinitaire spécifique, non pas contraire, sans doute, à la doctrine patristique ou médiévale, mais ayant mis l'accent — un accent spécifique — sur certains aspects de l'inépuisable richesse du Dieu trinitaire.

Quel est cet accent spécifique qui caractérise la pensée des Réformateurs sur la Trinité et qui constitua dès lors la caractéristique parfois manifeste, parfois sous-jacente, mais toujours active du protestantisme ultérieur, quelque diverses qu'aient pu être et que soient encore aujourd'hui ses manifestations extérieures ?

A cet égard, l'on peut ramener l'état de fait aux deux points principaux suivants :

1. - Les Réformateurs, dès le début, se sont montrés réservés et parfois même critiques à l'égard des spéculations de type intellectuel sur la Trinité, de même que sur les formulations de type philosophique du mystère du Christ ;

2. - Cette réserve et ces critiques ne signifient pourtant nullement qu'ils n'aient pas considéré — et que les Eglises issues d'eux n'aient pas considéré — la Trinité comme la pièce maîtresse de la doctrine chrétienne et comme la référence fondamentale d'une prédication conforme à l'Ecriture. Mais ils ont abordé la Trinité non pas sous l'angle d'une spéculation intellectuelle, mais sous l'angle des conséquences concrètes pour la foi et pour la morale. C'est pour cette raison que, face aux antitrinitaires de leur temps, ils ont été amenés à réaffirmer avec vigueur le caractère trinitaire de la doctrine de Dieu, rejoignant ainsi, mais en les renouvelant de l'intérieur, les efforts doctrinaux patristiques et médiévaux relatifs à la Trinité.

Développons brièvement ces deux points.

1. - La critique des Réformateurs à l'endroit des spéculations sur la Trinité.

D'une manière générale, il y a unanimité chez les Réformateurs en ceci, qui est l'essence même de la Réformation : ce qui compte, ce n'est pas l'aspect intellectuel de la foi, mais l'appropriation du salut, le fait d'être saisi par la grâce de Dieu, le fait de plaire à Dieu par la foi qu'on a en lui. Cette préoccupation, qui existe depuis longtemps déjà dans certains mouvements spirituels du moyen âge peut être formulée dans les termes de l'imitation de Jésus-Christ : « Que vous sert de raisonner profondément sur la

Trinité, si vous n'êtes pas humbles et que par là vous déplaisiez à la Trinité ? » (3).

« Que vous sert », c'est-à-dire : en quoi est-ce que cela contribue à votre salut. On trouvera constamment cette expression dans les textes fondamentaux du protestantisme du XVI[e] siècle, particulièrement dans les catéchismes. (4)

Cette préoccupation fondamentale explique la réserve et même parfois la critique des Réformateurs à l'égard des spéculations trinitaires. Quelques exemples, parmi beaucoup d'autres :

Luther : « J'ai dit souvent, je le redis, souvenez-vous en quand je serai mort : gardez-vous de tous les maîtres que le diable enfourche et conduit, ceux qui commencent à enseigner tout en haut et qui prêchent Dieu seul, séparé du Christ (qui est « en bas », ce sur quoi Luther insiste constamment), comme on a jusqu'ici spéculé et joué dans les hautes écoles, avec ses œuvres là-haut dans le ciel, ce qu'il est, ce qu'il pense, ce qu'il fait, lorsqu'il est avec lui-même ». (5).

En ce qui concerne Calvin, on notera que, dans la première édition de l'Institution de la religion chrétienne il a très peu parlé de la Trinité. Ce n'est que plus tard, pour répondre aux antitrinitaires qu'il a introduit des développements, au reste très traditionnels, sur la Trinité. (6). En 1545 encore, contre Caroli qui l'accusait d'antitrinitarisme, Calvin peut affirmer : « Cette connaissance pratique (c'est-à-dire de mettre toute sa confiance et toute son espérance en Jésus-Christ) est sans aucun doute beaucoup plus certaine que toute spéculation oisive. En effet, l'âme pieuse contemple Dieu, le touche presque là où elle se sent vivifiée, illuminée, sauvée, justifiée et sanctifiée » (7).

Tout aussi typiques sont les déclarations de Mélanchton dans la Préface à la première édition de ses *Loci communes,* le plus ancien manuel protestant dogmatique. Parmi les lieux théologiques, il distingue entre ceux qui sont « entièrement incompréhensibles » et ceux qui, d'après la volonté du Christ, sont « assurés », clairs, accessibles au peuple chrétien. Des premiers, il déclare

---

3. *Imitation de Jésus-Christ,* Livre I, chap. I.

4. Quelques exemples, parmi tous ceux que l'on pourrait alléguer : *Catéchisme de Calvin* (1542).
Questions 29, 40, 42-44, 63, 71, etc. Sans cesse, à propos des divers points de doctrine revient la question : « De quoi te sert-il de savoir cela ? » ou « Te revient-il quelque profit de cela ? ».
Catéchisme de Heidelberg (1563). Texte réformé s'inspirant très profondément de Calvin.
Question 36, 43, 45, 49, etc.
Semblablement Luther, dans son Introduction au *Petit Catéchisme* (1529) à propos de chacune des fparties (La Loi, La Foi, La Prière, les Sacrements) montre « l'utilité », « l'avantage » de connaître la doctrine.

5. Prédication sur Jean 17.3 (1528), Weimarer Ausgabe, 28, p. 100.

6. *Institution de la religion chrétienne,* I, XIII.

7. *Adversus P. Caroli calumnias,* Corps reformatorum, 7, p. 312 et suiv.

qu' « il est plus juste d'accorder à ces mystères divins notre adoration que notre investigation ». Car cette investigation implique de grands dangers parce qu'elle détourne du Fils venu en chair. Et Mélanchton de conclure en disant qu'il n'y a pas lieu de consacrer beaucoup de temps à ces *Loci supremi* qui traitent « de Dieu, de son unité, de sa trinité, du mystère de la création, du mode de l'incarnation ».

Mais tout cela n'est qu'un aspect, l'aspect critique de la théologie des Réformateurs relative à la Trinité. Il y a un tout autre aspect, qui est éminemment positif.

2. - L'abord pratique, et non spéculatif de la Trinité.

Le passage qui présente l'expression classique de la position des Réformateurs se trouve chez Mélanchton, dès la première édition de ses *Loci theologici.* Après avoir parlé de ces *Loci supremi* auxquels il n'y a pas de lieu de consacrer beaucoup de temps, Mélanchton passe aux Loci importants sans lesquels personne ne peut se nommer chrétien : la puissance du péché, la loi, la grâce. « Car c'est par eux que le Christ est vraiment connu puisqu'aussi bien connaître Christ, c'est connaître ses bienfaits et non s'attacher — comme ceux-ci (les scolastiques) l'enseignent — à ses natures et au mode de son incarnation. Si tu ne sais pas pour quel usage il a revêtu la chair et a été mis en croix, à quoi te sert-il de connaître son histoire ? ». (8). Une telle déclaration, au sens strict, se rapporte au Christ. Mais — et les textes que j'ai cités auparavant sur les *Loci supremi* le prouvent — elle se rapporte en substance tout autant à l'ensemble de la Trinité, une et trine.

Il faut bien remarquer que les Réformateurs ne nient nullement que la Trinité existe, que Dieu existe en tant que Père, Fils et Saint-Esprit, qu'il est à la fois un et triple. En mettant l'accent sur les *beneficia,* sur les bienfaits du Dieu trinitaire, et non sur les spéculations trinitaires, les Réformateurs n'entendent pas contester la nécessité de confesser la Trinité. Mais ils entendent affirmer que l'important, c'est l'usage que l'on fait de cette confession, selon ce que Mélanchton dit dans un autre passage de ses *Loci :* « L'Ecriture nous donne un enseignement non seulement spéculatif, mais pratique, c'est-à-dire qu'elle nous ordonne d'invoquer le Christ et de nous confier en lui » (9).

Ils remplissent donc, si je puis dire, le dogme de la Trinité d'un contenu pratique en montrant que ce qui est décisif, c'est l'usage que l'homme croyant fait de ce dogme, ce à quoi ce dogme est « utile » pour le salut. On pourrait dire aussi : comment ce dogme doit inspirer la prédication, l'enseignement, le catéchisme et toute la vie chrétienne.

Les quelques développements que nous venons de faire montrent très clairement la pertinence de notre sujet : Trinité et

---

8. *Loci communes,* (1521) Praefatio. Corpus reformatorum 21, p. 85.
9. *Loci communes* (éd. 1535), Corpus reformatorum 21, p. 366.

Mission chez les Réformateurs. Ces derniers ont fait effort pour montrer comment l'annonce de l'Evangile — la mission au sens universel et non seulement au sens de mission en terre étrangère — découle de la Trinité ; comment ce qui serait inutile et dangereux si cela demeurait spéculatif doit être saisi dans son impact pratique, par rapport aux *beneficia* que cela procure à l'homme et en conséquence à l'action que cela réclame de lui.

De quelle manière l'ont-ils fait ? comment ont-ils mis un tel programme en œuvre ? Répondre à une telle question est une gageure puisqu'une telle réponse n'impliquerait rien de moins qu'un exposé complet de ce qu'est le protestantisme. Je ne puis donner ici que ce qui m'en paraît être les éléments décisifs et encore le faire d'une manière presque schématique, comme un inventaire des assertions principales.

Avec tous les risques que comporte une pareille simplification je tenterai néanmoins d'exposer comment les Réformateurs ont puisé dans la doctrine trinitaire le témoignage qu'ils ont rendu à l'Evangile et je pense que la meilleure manière de procéder est d'adopter le plan suivant, qui comprend deux parties.

I. Le témoignage qui découle de la Trinité, envisagée dans son unité.

II. Le témoignage qui découle de la Trinité, envisagée dans chacune de ses trois Personnes.

Dans les deux cas, il s'agira, conformément à ce que nous avons vu de l'importance centrale des *beneficia,* de l'œuvre de Dieu *ad extra*, de sa manifestation hors de lui-même, de sa Parole créatrice, réconciliatrice et rédemptrice.

I. Le témoignage qui découle de la Trinité envisagée dans son unité.

Le point de vue auquel nous nous plaçons ici est l'un des deux aspects essentiels de la Trinité, considérée dans ses œuvres *ad extra.* C'est l'aspect qui a été mis en évidence par saint Augustin et qui a été repris ensuite par toute la tradition, y compris les Réformateurs.

La formule la plus brève, dans saint Augustin, se trouve dans le *De Trinitate.* « Le Père, le Fils et le Saint-Esprit, de même qu'ils sont inséparables, de même ils œuvrent inséparablement » (10). Formule reprise de siècle en siècle tout au moins dans la théologie d'Occident, et ramassée dans l'assertion classique : *opera trinitatis ad extra sunt indivisa.*

Les Réformateurs reprennent entièrement à leur compte l'opinion commune, incontestable et incontestée par toute saine tradition chrétienne. Mais ils la nourrissent de l'accent qu'ils mettent sur la Parole de Dieu, par laquelle nous connaissons Dieu,

10. *De Trinitate,* I, IV, 7.

seulement chez Luther, comme on le croit trop souvent, mais aussi chez Calvin. Il y a deux gouvernements par lesquels Dieu gouverne le monde et le mène à son achèvement.

- le gouvernement temporel qui s'adresse à l'ensemble des hommes et rend la vie possible parmi eux, afin qu'ils ne s'entredétruisent pas du fait de leur péché, et qu'ils puissent ainsi connaître l'Evangile. Ce gouvernement agit essentiellement par l'Etat qui est chargé par Dieu de rendre les hommes obéissants, au moins extérieurement. L'Etat ne peut le faire que par la force, parce que très peu d'hommes — un sur mille, déclare quelque part Luther — sont de vrais croyants, qui obéissent librement aux commandements élémentaires de Dieu destinés à rendre la vie possible parmi les hommes.

- le gouvernement spirituel, qui est le fait non pas de l'Etat mais de l'Eglise, laquelle annonce l'Evangile qui appelle à la foi, à la liberté, à l'obéissance volontaire, au sacrifice de chacun pour son prochain.

On constate donc que, de manière fondamentale, les Réformateurs considèrent qu'il est de la mission de l'Eglise de limiter son propre pouvoir au domaine spirituel et de respecter l'autonomie des valeurs de création et de maintien providentiel de la création. Cela ne signifie certes pas qu'il n'y ait pas un certain reflux de la connaissance de l'Evangile sur la pratique d'une conduite conforme au Premier article du Symbole, celui du Dieu créateur. Mais il y a ici une certaine différence entre Luther et Calvin.

Pour Luther, la connaissance de l'Evangile a essentiellement comme résultat, touchant l'usage du monde, de ses valeurs, du gouvernement temporel, de permettre un usage correct des valeurs, de la raison, de l'Etat, du pouvoir temporel, etc... Pour Calvin, la connaissance de l'Evangile, en mettant en évidence les valeurs naturelles, en montre toute la portée et même complète les lumières naturelles par les lumières issues de la révélation. Par là, Calvin se montre plus près que Luther de la tradition médiévale, particulièrement de la tradition thomiste. Pourtant tous deux s'opposent à une domination directe de l'Eglise sur les domaines temporels. Même pour Calvin, il y a toujours eu une distinction nette entre le pouvoir temporel et l'autorité ecclésiastique. (16).

Au total, le *beneficium* de l'œuvre spécifique du Père, c'est l'approbation fondamentale qu'il y a lieu pour l'homme de donner au monde, à la vie et à sa propre existence, nonobstant le péché qui, à cet égard, n'apparaît que comme un épisode, très grave sans doute, mais nullement capable de compromettre cette approbation fondamentale, découlant du Premier article du Symbole de la foi chrétienne.

---

16. Cf. Marc-Edouard Chenevière, *La Pensée politique de Calvin*, Genève et Paris, 1937.

La Loi a donc pour but de conduire à l'Evangile, et à la foi à l'Evangile. Elle est le moteur de la conversion du cœur de l'homme.

A cet égard, l'on trouve chez les Réformateurs deux usages ou offices de la Loi.

Le premier usage est l'usage politique. Il a pour but de permettre un minimum d'ordre et de justice parmi les hommes, afin que la vie toute nue et simple soit possible sur la terre parmi les hommes pécheurs. En ce sens, l'homme a toujours une certaine connaissance providentielle de la Loi. Mais la Loi positive de Moïse vient approfondir cette connaissance. L'obéissance à la Loi, dans son usage politique, est une obéissance servile. Au niveau des lois naturelles, c'est la réalité même qui contraint l'homme. Au niveau des lois positives, c'est la société et particulièrement l'Etat et le magistrat qui imposent la Loi. Mais la vie comme telle n'est pas encore le salut. S'il faut vivre pour être sauvé, il ne suffit pas de vivre pour être sauvé.

C'est en vue de la connaissance de l'Evangile que la Loi remplit son office politique. En prêchant la Loi dans son usage politique, l'Eglise accomplira donc un *opus alienum*. Son *opus proprium,* c'est de prêcher et d'enseigner la Loi dans son usage élenctique, c'est-à-dire comme condamnation de l'homme devant Dieu, condamnation qui le pousse à accepter par la foi la grâce de Dieu.

Sans doute l'homme connaît-il aussi naturellement cet office de la Loi. Il sent qu'il se heurte à l'opposition d'un partenaire masqué qu'il ne connaît pas. Il se sent coupable mais ne sait exactement ni pourquoi ni vis-à-vis de qui. La révélation biblique tout entière vient découvrir dans toute sa majesté et sa puissance ce partenaire. C'est Dieu lui-même, qui l'a créé, qui a offert son Fils éternel pour lui et qui l'anime de son Esprit, qui lui révèle ainsi que lui, l'homme, est rebelle dès le commencement à l'intention et à l'œuvre du Dieu trinitaire, du Dieu créateur, réconciliateur et rédempteur.

L'opus proprium de l'Eglise consiste à annoncer l'Evangile comme grâce, mais à l'annoncer à quelqu'un qui ne le méprisera pas, mais l'acceptera avec reconnaissance.

On le voit : Trinité et Mission s'impliquent mutuellement. Dieu face à l'homme ! Cette confrontation, terrible sous la Loi, salvatrice sous l'Evangile implique les éléments suivants :

1. L'homme est fait pour connaître Dieu, au sens le plus fort du mot connaître. (12), pour recevoir de lui sa vie.

2. Mais l'homme, de par son péché ne veut pas recevoir cette vie, soit qu'il estime ne pas en avoir besoin, soit qu'il estime pouvoir l'acquérir par ses propres forces.

---

12. Cf. la première question du *Catéchisme de Calvin :* « Quelle est la principale fin de la vie humaine ? — C'est de connaître Dieu ».

3. Dieu prend donc le « marteau de la Loi pour briser cette bête sauvage » qu'est l'homme (13) et le disposer à recevoir avec reconnaissance la vie qu'il lui offre et qui est sa vie authentique de libre créateur de Dieu.

On le voit : le « pessimisme » protestant n'est pessimiste qu'à la faveur d'un malentendu. Si Dieu accusateur est terrible, c'est comme est terrible la bataille du maître nageur contre l'homme qui se noie et, ne comprenant pas qu'on vient à son secours, se débat contre son sauveur.

D'où la connotation particulièrement prophétique de la prédication des Réformateurs : il s'agit, par la Loi, de donner mauvaise conscience aux hommes indifférents, hostiles, ou prétentieux, s'imaginant satisfaire par eux-mêmes aux exigences divines, afin de les amener à reconnaître qu'ils ne peuvent que recevoir le pardon et le salut. En fait, ils ne se sont pas créés. Ils ne sont pas morts pour leurs péchés. Ils ne possèdent pas en eux-mêmes l'Esprit divin. Tout cela ne leur appartient pas. Mais cela ne peut que leur être donné, comme une *iustitia aliena,* qui est la justice même de Dieu.

Il est bien évident qu'un tel message pouvait — comme toute parole — prêter à malentendu. On pouvait en rester à la mauvaise conscience, si caractéristique d'un protestantisme scrupuleux. On pouvait aussi aboutir au quiétisme qui profite du pardon comme d'une bonne aubaine et dans lequel la justification ne débouche pas constamment sur la sanctification.

C'est contre ce dernier danger qui, de fait, pouvait menacer le luthéranisme que Calvin s'est élevé, comme d'ailleurs l'ont fait à leur manière, Mélanchton, Zwingli, Bucer. Ici, l'on admet un troisième usage de la Loi, le principal : l'usage didactique qui guide l'obéissance chrétienne en permettant au croyant d'exprimer à Dieu sa reconnaissance, en lui montrant ce qu'il faut faire de la liberté chrétienne acquise par le pardon, et aussi en l'assurant de sa foi par les fruits qu'elle porte. Cet aspect de la Réformation particulièrement calvinienne comportait, il va de soi, le danger d'un certain pharisaïsme, également typiquement « protestant ». Mais il est d'autre part à l'origine des exigences éthiques que le protestantisme a élevées non seulement dans le domaine de la piété individuelle, mais dans celui de l'action sociale, politique et culturelle, telle qu'on la voit, par exemple, dans le puritanisme anglo-saxon.

Au total, le message que les Réformateurs ont puisé dans la doctrine de la Trinité, considérée dans son unité, c'est de placer l'homme dans son dramatique « face à Dieu », c'est de lui enlever toute autre sécurité que la foi et de lui donner la seule sécurité possible : celle du Dieu souverain dans sa triple œuvre créatrice, réconciliatrice et rédemptrice.

---

13. Luther. *Commentaire aux Galates* (1535).

II. Le témoignage qui découle de la Trinité envisagée dans chacune de ses personnes.

En théologie trinitaire traditionnelle, le principe *opera trinitaris ad extra sunt indivisa* n'est pas absolu. Il est tempéré, si je puis dire, par *l'appropriatio,* c'est-à-dire par ce que saint Thomas a exprimé de manière claire et complète de la manière suivante : « approprier », ce n'est rien d'autre que reporter ce qui est commun à ce qui est propre, non pour la raison que cela convient mieux à une personne qu'à une autre, mais pour la raison que ce qui est commun a une plus grande similitude avec ce qui est le propre d'une seule personne qu'avec le propre d'une autre » (14). C'est ainsi que, d'une manière générale, on « attribuera » la création au Père — encore que le Fils et le Saint Esprit y collaborent également, la réconciliation au Fils — encore que le Père et le Saint-Esprit y soient à l'œuvre aussi — et la rédemption au Saint-Esprit — encore le Père et le Fils y exercent aussi leur puissance.

Dans le présent exposé, il n'y a pas lieu de mentionner tout ce que les Réformateurs ont repris de la doctrine trinitaire traditionnelle. Je me bornerai donc à marquer les appropriations sur lesquelles les Réformateurs ont particulièrement insisté, et cela si bien que, dans une certaine mesure, ils ont mis en évidence certains points des conséquences pratiques de la doctrine trinitaire qui ne l'avaient pas été autant dans les élucidations antérieures.

Ici aussi, plus encore que dans la première partie, je ne puis que présenter les choses de manière sommaire, au risque de schématiser à l'excès. Mais ce risque ne peut être évité et, à tout prendre, mérite d'être couru.

A. Le témoignage spécifique issu de l'œuvre du Père

Sur ce sujet, on partira des deux assertions suivantes, qui résument la position des Réformateurs, surtout — et j'y reviendrai — de Luther.

1. L'œuvre spécifique du Père est celle du *Deus absconditus.* Elle n'est pas reconnue dans sa finalité par l'homme naturel avant qu'intervienne la connaissance du Père par celle du Fils sous l'inspiration du Saint-Esprit.

2. Mais, même si elle n'est pas reconnue dans sa finalité, elle est reconnue néanmoins par l'homme naturel en ceci qu'elle vient frapper l'homme par la rencontre avec une puissance supérieure à lui, qui le prépare à comprendre la révélation donnée en Jésus-Christ par l'Esprit. Cette puissance est celle de la Providence qui — quelle que soit la connaissance que l'homme a ou n'a pas de la révélation — gouverne le monde que Dieu a créé et le maintient en vie.

En quoi ces deux principes déterminent-ils le témoignage spécifique que les Réformateurs ont rendu au Père ? On signalera à ce sujet les éléments suivants :

14. *De veritate,* qu.7, art.3.

1. Le caractère mondain du monde.

Les Réformateurs ont particulièrement insisté sur le fait que la considération du monde amènera nécessairement l'homme à reconnaître que le monde n'est pas divin, mais qu'il a un auteur — lequel, à la lumière de l'Evangile se révèle être le Dieu trinitaire. C'est de cette manière que les Réformateurs interprètent Romains 1.19 et suiv. Le monde n'est pas sacré, aucune partie du monde ne peut être considérée comme sacrée. Toute la création montre qu'elle n'est pas le créateur. En d'autres termes, le témoignage des Réformateurs sur la création est sécularisant, non pas certes dans le sens d'une sécularisation antichrétienne, mais dans le sens que le monde est reconnu comme fondamentalement séculier (15).

2. Les implications du caractère mondain du monde.

Le caractère mondain du monde implique les principales lignes de force suivantes. Ces lignes sont valables quoi qu'il en soit par ailleurs du péché humain. En effet, le péché se rapporte non pas à l'essence même de la création, mais à l'usage contraire à la création que l'homme fait de lui-même et des autres créatures. Mais, dans ce qui les constitue, toutes les créatures sont fondamentalement bonnes. Malgré le péché, Dieu maintient sa création par sa Providence. Ce maintien s'applique en particulier aux aspects suivants de la création :

a) La raison naturelle, comme telle, est bonne. C'est grâce à elle que l'homme, même pécheur, peut se diriger dans le monde et le dominer, ce qui est et demeure sa vocation propre.

b) Les structures fondamentales de la vie sont des institutions créationnelles, des *Schöpfungsordnungen,* que la Providence maintient quoi qu'il en soit du mauvais usage que l'homme peut en faire, de par son péché. Parmi ces institutions, on mentionnera au premier chef la famille, les nations, les races. A ces institutions, issues de la création comme telle, on ajoutera les *Erhaltungsordnungen,* les institutions qui ont pour but de maintenir la vie malgré le péché humain. Parmi elles, la principale est l'Etat, le pouvoir politique qui, bien que nécessité par le péché humain, est néanmoins d'institution divine. A cet égard, les Réformateurs accordent une importance particulière à Romains 13.1 et suiv.

c) Les Réformateurs insisteront donc sur l'autonomie des valeurs, sur le fait que la révélation divine en Jésus-Christ par le Saint-Esprit pourra bien diriger l'homme quant à ce qui concerne l'usage qu'il fait de ses valeurs de création et de maintien de la création, mais qu'elle ne modifie nullement pour lui leur substance et leurs lois internes.

3. Les deux règnes.

L'ensemble de ces éléments détermine la doctrine, typiquement protestante, des deux Règnes, doctrine qui se trouve non

---

15. Cf. mon article « Le Saint et le Sacré selon la foi chrétienne » in *Prospettive sul sacro,* Istituto di Studi filosofici, Roma, 1974.

Parole de Dieu qui se trouve intégralement dans la sainte Ecriture. A cet égard, l'œuvre essentielle de Dieu *ad extra,* c'est la manifestation de sa Parole, manifestation qui, concrètement, se produit dans le témoignage des prophètes qui ont attendu le Christ et des apôtres qui ont été les témoins de sa vie, de sa mort, de sa résurrection et de son ascension, qui de plus ont reçu les premiers l'Esprit de vie, le saint Esprit, seul capable d'illuminer la lettre de ce qui, sans lui, ne serait que tradition morte.

Qu'en est-il de ce témoignage ? Ici, les Reformateurs ont apporté une explicitation nouvelle, tout au moins si l'on considère le caractère fondamental qu'ils lui ont reconnu.

Il n'y a qu'une seule Parole de Dieu. Mais elle a deux types d'impact sur l'homme. L'une, c'est la Loi, L'autre, c'est l'Evangile. La base de la théologie spécifiquement protestante, — luthérienne surtout, mais la chose se trouve aussi chez Calvin — c'est la distinction entre Loi et Evangile comme fondement de toute la théologie. (11).

Une seule Parole de Dieu qui est, d'une part Loi, d'autre part Evangile, comment comprendre cela ?

On notera tout d'abord que la Loi et l'Evangile ne se répartissent pas sur la Bible en ce sens que la Loi serait présente dans l'Ancien Testament et l'Evangile dans le Nouveau. Sans doute la Loi domine dans l'Ancien Testament et l'Evangile dans le Nouveau. Mais les promesses divines de l'Evangile ne sont pas absentes de l'Ancien Testament, et les menaces de la Loi ne sont pas absentes du Nouveau.

De manière plus profonde, on remarquera que, s'il en est ainsi, c'est parce que le Dieu un tout entier est, dans chacune de ses personnes, tout ensemble Loi et Evangile. Le Père n'est pas seulement Juge, il est aussi miséricordieux. Il en est de même du Fils : Le Christ n'est pas seulement miséricordieux, il est aussi le Juge suprême. Quant à l'Esprit, il est tout ensemble l'Esprit de liberté et l'Esprit de jugement (Jean 16.8-11).

Si l'on veut comprendre ce qu'il en est de la distinction entre Loi et Evangile chez les Réformateurs, on devra partir de ce qui est le centre de la Réformation tout entière : la doctrine de la justification par la foi seule. Cette doctrine montre que la Loi et l'Evangile sont différents selon que l'homme a la foi ou qu'il ne l'a pas. La Loi règne partout où l'homme veut faire prévaloir son autonomie par rapport à Dieu. Mais dès que l'homme accepte la souveraineté de Dieu — comme créateur, comme réconciliateur dans le Christ, comme rédempteur dans l'Esprit — c'est l'Evangile de grâce qui règne.

---

11. On connaît l'assertion célèbre de Luther : « Qui bene novit discernere evangelium a lege, gratias agat Deo et sciat se esse theologum » (Commentaire aux Galates, 1535).

A travers tous les siècles, on retrouvera, dans les diverses confessions protestantes, sous des formes différentes sans doute, mais toutes sous-tendues par un même propos, cette approbation fondamentale qui s'appuie souvent explicitement sur l'Ancien Testament et qui d'autre part, récuse une certaine tradition — imputable à l'influence de l'hellénisme tardif — dévalorisant la nature, et particulièrement le corps, en faveur de l'âme, la vie temporelle, en faveur d'une vie spirituelle, le mariage en faveur du célibat, l'importance de l'Etat et de la vie civique en faveur de l'importance seule décisive de l'Eglise.

B. Le témoignage spécifique issu de l'œuvre du Fils

C'est à propos de la seconde personne de la Trinité qu'il y a lieu de souligner le principe de la Réformation tout entière : *hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere.*

Le point essentiel, commun à tous les Réformateurs, mais particulièrement mis en évidence par Luther, c'est l'abaissement du Fils de Dieu par son incarnation, sa croix, sa mort, abaissement qui est la condition de son élévation par sa résurrection le troisième jour et son ascension unique et définitive. C'est, en d'autres termes l'entrée du Fils éternel dans l'histoire et dans la géographie, dans cet *Illic et tunc,* dans ce temps unique et dans ce lieu unique qui sont le temps et le lieu de son incarnation.

Ce point essentiel implique les deux éléments fondamentaux suivants.

1. L'extra nos de l'incarnation.

Le point culminant de l'épiphanie du Christ dans le monde, c'est sa croix et sa résurrection, par lesquelles le Christ a réconcilié les hommes avec Dieu. Or, cette croix et cette résurrection ont eu lieu *extra nos,* en pleine histoire, sans doute, mais *en dehors* des hommes, *en dehors* de leur action qui n'a jamais été que contraire à son action. Le Christ est seul sur sa croix, et il est seul dans sa résurrection. Sans doute tout cela est-il arrivé *pro nobis.* Mais ce n'est arrivé *pro nobis* que parce que cela est arrivé *extra nos.* Si l'œuvre du Christ est puissante, et si cette puissance est en faveur des hommes, c'est précisément parce qu'elle s'est constituée en dehors des hommes, en dehors de leur péché, en dehors de leur incapacité, en dehors de leur indignité. C'est en effet du dehors que le Christ a porté le péché.

2. Œuvre unique et définitive.

Cette œuvre de réconciliation, constituée *extra nos* et *pro nobis* est unique et définitive. Elle s'est faite une seule fois, et une fois pour toutes. (17). Il n'y a pas à la recommencer, ni à la continuer, ni à la compléter. En elle-même, elle est absolue, absolument complète, absolument définitive. Rien de ce qui peut arriver ensuite dans l'histoire des hommes ne peut la mettre en question.

---

17. Cf. Héb. 9.26-27, 1 Pi. 3.18.

Au contraire, c'est elle qui mettra en question toute autre histoire. L'épiphanie du Christ, culminant dans la croix et la résurrection, constitue donc un absolu objectif, totalement indépendant comme tel de l'accueil qu'il pourra rencontrer de la part des hommes, de la connaissance qu'ils pourront en avoir, ou n'en pas avoir, de la confiance qu'ils pourront mettre en lui, ou n'y pas mettre, en un mot de la réponse que les hommes pourront donner à cet appel unique et définitif qu'il constitue par lui-même. Une vue aussi absolue des choses se retrouvera dans tout protestantisme authentique. Un simple exemple : à la question « Quand vous êtes-vous converti à la foi ? », un théologien réformé allemand du siècle dernier, Hermann Friedrich Kohlbrügge (1803-1875) pouvait répondre, tout simplement : « A Golgotha ! ». C'est dire que la seule chose décisive pour lui n'était pas sa foi, mais l'objet unique, définitif, absolu, objectif de la croix du Christ.

Comment ces deux points — *l'extra nos* et le caractère unique et définitif de l'épiphanie du Christ — déterminent-ils le témoignage spécifique que les Réformateurs ont rendu au Fils éternel de Dieu incarné en Jésus de Nazareth ? On peut ramener ce témoignage aux quatre déterminations suivantes.

Sans doute ce témoignage, comme il en va toujours en théologie trinitaire, ne pourrait être rendu s'il ne s'inspirait de l'œuvre totale du Dieu trinitaire et particulièrement ici de l'œuvre du Saint-Esprit qui seul peut susciter dans l'homme la foi. Mais il n'en demeure pas moins que, sur la base de l'œuvre totale du Dieu trinitaire, il est possible à l'Eglise et aux croyants de s'exprimer sur l'œuvre spécifique du Christ.

1. La foi n'est en aucune manière une œuvre de l'homme.

Elle est l'adhésion miraculeuse, due à l'œuvre du Saint-Esprit, de l'homme à l'œuvre unique et définitive du Christ. C'est dire que les Réformateurs ont poussé jusqu'au bout la notion de grâce, de gratuité, qui découle du sacrifice réconciliateur, substitutif, expiatoire et victorieux du Christ. L'homme ne peut absolument rien faire pour son salut. La justice qu'il peut acquérir par la justification par la foi lui est imputée, elle est entièrement passive, externe, il ne peut que la recevoir.

2. La conséquence d'une telle notion de la foi, c'est le fait que, de manière fondamentale, *la sanctification ne saurait refluer sur la justification par la foi.* L'homme n'est aucunement justifié par ses œuvres, même pas par les œuvres qui découlent de sa foi dans le Christ. Il est justifié par sa foi seule, entendue dans le sens de pure réception que nous venons de préciser. C'est là, selon les Réformateurs, *l'articulus stantis et cadentis ecclesiae.* (18).

---

18. Cf. l'article 4 de la Confession d'Augsbourg (1530) : « Nous ne pouvons obtenir le pardon des péchés et la justice devant Dieu par notre mérite, œuvre et satisfaction, mais nous recevons le pardon des péchés et nous sommes justes devant Dieu par grâce, à cause du Christ par la foi ». Pour Calvin, la justification par la

La justification vient donc de manière absolue et décisive avant la sanctification. Elle est le fondement même de l'application de l'épiphanie unique et définitive du Christ à l'homme pour son salut.

3. Ce non-refluement de la sanctification sur la justification ne signifie nullement que la pensée des Réformateurs aboutisse au quiétisme. *La justification par la foi est la source d'où procèdent les œuvres de l'homme.* Mais elles en procèdent, parce que la foi n'est par une adhésion théorique, inactive, (une *otiosa notitia* (19) à quelques vérités de type intellectuel, mais, dirait-on en langage moderne, une relation existentielle avec le Christ. (20). Les œuvres ne sont donc en aucune manière la cause du salut. Elles en sont la conséquence. C'est parce qu'on est sauvé qu'on fait de bonnes œuvres, et non pour l'être. Une telle notion de la justification détermine ce qu'est essentiellement la sanctification : liberté et reconnaissance.

4. La sanctification, liberté et reconnaissance.

a) La liberté chrétienne

Dès le moment où l'homme, par la foi, a part aux mérites du Christ, il n'a plus besoin d'obéir à la Loi, comme si son salut dépendait de cette obéissance. Mais il est libre pour y obéir et y obéir librement. Cette liberté, pour les Réformateurs, est l'un des *beneficia* particulièrement notables de l'œuvre du Christ. Tant Luther que Calvin y consacrent de nombreux développements. Je ne puis donner ici qu'un résumé très schématique de leur pensée.

---

foi est « le principal article de la religion chretienne ». Et il definit ainsi ce qu'il entend par justification par la foi : « Celui sera dit justifié par foi lequel, étant exclu de la justice des œuvres, appréhende par foi la justice de Jésus-Christ, de laquelle étant vêtu il apparaît devant la face de Dieu non pas comme pécheur, mais comme juste. Ainsi nous disons en somme que notre justice devant Dieu est une acception (= le fait d'être accepté, reçu) par laquelle nous recevant en sa grâce il nous tient pour justes. Et disons qu'icelle (cette acception) consiste en la rémission des péchés et en ce que la justice de Jésus-Christ nous est imputée » (*Institution de la religion chrétienne,* III, XI, 1-2)

19. *Apologie de la Confession d'Augsbourg,* II. De la justification, in fine.

20. Selon Calvin, l'homme n'est pas justifié par la foi et les œuvres, mais seulement par la foi. Mais la foi elle-même engendre des œuvres qui, bien que n'étant jamais parfaites, sont couvertes elles aussi par la justification divine. Le Réformateur conclut le passage consacré à ce point par les déclarations suivantes : « Si toute la justice qui peut être en nos œuvres procède et dépend de la justification par la foi, non seulement celle-ci n'est en rien diminuée par celle-là, mais plutôt confirmée, d'autant que sa vertu apparaît plus ample ».

Un texte résume bien l'ensemble de la doctrine luthérienne sur ce point : « fides specialis (c'est-à-dire l'adhésion du cœur à la doctrine) sola est salvifica, opera non sunt necessaria ad salutem ; at fieri non potest, quin ex fide oriantur » (la foi « spéciale » — c'est-à-dire la fides qua creditur, orientée sur la fides quae creditur — est seule salutaire ; les œuvres ne sont pas nécessaires au salut ; mais il est impossible que les œuvres ne naissent pas de la foi.) (cité par Karl Hase, *Hutterus redivivus,* Leipzig 1848, p. 270, avec références aux principaux textes confessionnels luthériens).

Touchant Luther, il y a lieu de mentionner le *Traité sur la liberté chrétienne* (1520). Le Réformateur y traite de deux points essentiels.

- Le chrétien est l'homme le plus libre. Maître de toutes choses, il n'est assujetti à personne.

- L'homme chrétien est en toute chose le plus serviable des serviteurs ; il est assujetti à tous.

Et Luther de développer ces deux thèmes comme suit :

- par la foi, l'homme est intérieurement libre, libre par rapport à Dieu qui l'a réinvesti dans sa condition de fils. Il n'a plus aucune peur à avoir, ni du péché, ni de l'enfer. Il peut vivre librement devant Dieu qui l'accepte en Jésus-Christ ;

- mais il vit dans le monde des hommes et c'est là, comme Adam au Paradis, le lieu où sa liberté peut s'exercer. Cette liberté consiste à plaire à Dieu en contribuant à la vie sur la terre, c'est-à-dire en étant serviteur de son prochain. C'est la foi agissante par l'amour.

On trouve un développement analogue chez Calvin (21). Calvin distingue trois aspects de la liberté chrétienne.

S'il s'agit de son salut, le chrétien est libre par rapport à la Loi. Il n'a pas à craindre sa rigueur en ce qui touche à son salut.

Le chrétien obéit librement à la Loi, parce que sa conscience a été renouvelée par la foi dans le Christ. Cette obéissance n'est sans doute jamais complète. Mais Dieu daigne couvrir de sa miséricorde les désobéissances qui subsistent. Aussi bien cette obéissance n'est-elle pas la cause mais la conséquence du salut gratuitement donné.

Le chrétien est libre par rapport à toutes les choses qui, de soi, sont indifférentes, à condition toutefois de ne pas scandaliser les faibles. Calvin en appelle ici, de manière explicite, à la conscience. Tout ce qui n'est pas le fruit d'une conviction est péché. Mais tout est permis à celui qui peut le faire en bonne conscience. Et la bonne conscience qui procède de la foi ne peut être contraire à la Loi.

On le voit : l'éthique sur laquelle débouche l'œuvre du Christ est une éthique de liberté. Certes, cette liberté est à l'opposé de la licence. Car elle est soumise à la foi qui oriente le chrétien sur l'exercice de l'amour. Mais elle est également opposée à toute obéissance de type juridique, sinon lorsqu'il s'agit du Magistrat et de l'Etat, qui sont nécessaires à cause du péché des hommes et auxquels les chrétiens doivent être soumis, d'une part par solidarité avec tous les hommes, d'autre part parce qu'ils ne sont jamais convertis au point de n'avoir pas besoin, eux aussi, de contrainte extérieure.

Si, d'une manière générale, Luther et Calvin ont la même notion de la liberté chrétienne, il y a chez Calvin une insistance

---

21. *Institution de la religion chrétienne,* III, XIX, 1-15.

beaucoup plus marquée sur le fait que la loi sert de guide à l'exercice de la liberté. C'est ce que la théologie calviniste ultérieure devait appeler l'usage didactique de la Loi. Il y a là l'origine de ce qui devait devenir ultérieurement, dans la tradition issue de Calvin, une éthique fortement marquée de légalisme. La loi devient alors, de manière impérative, une condition de la vraie liberté. Elle n'est plus seulement indicative, elle est contraignante. Mais ce n'est pas là la pensée authentique de Calvin.

b) La reconnaissance.

D'après ce qui précède, on peut aisément déduire ce que sont les œuvres du croyant et on peut en rendre compte en ramenant ce point aux deux éléments principaux suivants :

- ce que sont les œuvres du croyant par rapport à la foi
- à qui et à quoi elles s'appliquent concrètement

Ce que sont les œuvres du croyant par rapport à la foi.

Le catéchisme de Heidelberg, d'inspiration profondément calviniste, s'exprime comme suit à propos des œuvres.

Question 86. « Puisque nous sommes délivrés de notre misère par la grâce de Jésus-Christ, sans aucune mérite de notre part, pourquoi nous faut-il faire de bonnes œuvres ?

Réponse. (**Premièrement**) : parce que Jésus-Christ, après nous avoir rachetés par son sang, nous renouvelle aussi par son Saint-Esprit à son image, afin que nous montrions à Dieu, par toute notre vie, notre reconnaissance pour ses bienfaits et qu'il soit célébré par nous. (**Ensuite**) : afin que nous puissions aussi être nous-mêmes assurés de notre foi par les fruits qu'elle porte. (**Enfin**) : afin que par la sainteté de notre vie, nos prochains soient gagnés à Jésus-Christ » (22)

Cette réponse contient trois assertions.
La première, c'est que, dès le moment où l'homme est libéré par Dieu de son péché, il est renouvelé et que, nécessairement, ce renouvellement ne peut que se manifester par ses bonnes œuvres. A proprement parler, c'est Dieu lui-même qui accomplit les bonnes œuvres que fait l'homme croyant. Du point de vue de l'homme, les bonnes œuvres seront le moyen pour l'homme de témoigner de sa reconnaissance à Dieu pour le salut gratuit qu'il a reçu et pour lui rendre gloire.

La troisième assertion, c'est que les bonnes œuvres ont pour conséquence de gagner les hommes à Jésus-Christ par le moyen des œuvres qui attestent l'efficacité de la foi pour le monde et qui, ainsi, convainquent l'homme incroyant de la vérité de la foi.

Ces deux assertions, sous des formes diverses, sont communes à Calvin et à Luther.

22. Question 86.

En revanche, la deuxième est propre à Calvin. Elle consiste à être assuré de sa foi par les fruits qu'elle porte. C'est ce que l'orthodoxie calviniste ultérieure devait appeler le syllogisme pratique. La forme classique en est la suivante :

- Il est impossible que la foi n'engendre pas les œuvres de la foi.
- Or, je constate que je fais les œuvres de la foi.
- Donc je puis être assuré que j'ai la foi.

Tout au long de l'histoire ultérieure du protestantisme, particulièrement du protestantisme anglo-saxon, d'origine calviniste, on peut suivre ce type de fondement des œuvres. Si le protestant a eu une éthique personnelle et sociale si « tendue » vers des réalisations concrètes dans le monde, c'est précisément parce que ses œuvres n'étaient en aucune manière la cause, mais la conséquence d'un salut déjà acquis. Le syllogisme pratique issu de Calvin renforce encore cette exigence.

A qui et à quoi les œuvres s'appliquent-elles concrètement ?

Dès le moment où le salut vient entièrement de Dieu, par la foi, les œuvres se déploireront non pas dans la direction de Dieu, mais dans la direction du monde. Dieu n'a pas besoin de nos œuvres. Son œuvre a été accomplie *extra nos.* Célébrer Dieu, ce n'est donc pas compléter son œuvre, mais montrer ce que cette œuvre entraîne pour le monde.

L'on comprend dès lors que les Réformateurs aient été très réservés vis-à-vis du monachisme et que même Luther qui, au début était quelque peu hésitant à cet égard, soit devenu de plus en plus opposé au principe conventuel lui-même, sans parler de Calvin, qui l'a été dès le début. Sans doute les Réformateurs ont-ils insisté sur la prière. Mais cette prière n'a qu'un but : demander le Saint-Esprit qui donne la foi. La prière n'est pas une œuvre dont Dieu aurait besoin. C'est la reconnaissance que nous ne trouvons qu'en Dieu la source de notre vie et de notre action dans le monde, que nous lui demandons de nous renouveler notre foi et que nous l'adorons pour cette foi même.

Le monde, voilà donc pour les Réformateurs, le lieu d'exercice des œuvres des chrétiens. Le monde « laïque », si je puis dire. L'on pourrait citer ici, éminemment, *l'Appel à la noblesse chrétienne* de Luther. (1520), où le Réformateur aborde les conséquences de l'Evangile pour les éléments les plus divers du monde, l'Eglise, l'Etat, l'économie, l'instruction, etc. Le but de l'action chrétienne n'est donc pas, à proprement parler, l'accroissement de l'Eglise comme institution temporelle, mais le renouvellement de la création pécheresse de Dieu par le levain de l'Evangile. Un passage du *Traité de la liberté chrétienne* est très caractéristique à cet égard. « Les œuvres du chrétien qui, par la foi, n'est redevable de sa justification et de son salut qu'à la miséricorde gratuite de Dieu ne doivent pas être vues autrement que les œuvres

d'Adam et d'Eve, dans le Paradis, et celles de tous leurs enfants, telles qu'elles eussent été s'ils n'avaient pas péché. C'est d'elles que parle Genèse 2 : Dieu plaça l'homme qu'il avait formé dans le Paradis pour le cultiver et pour le garder ». Or, Dieu avait créé Adam juste et intègre, sans péché. Il n'avait nul besoin d'être justifié ni d'être rendu intègre par ce qu'il faisait, en gardant le jardin ; mais ce fut pour qu'il ne traînât pas dans l'oisiveté que le Seigneur lui confia la charge de cultiver et de garder le Paradis. Ces œuvres eussent été assurément les plus libres du monde, elles n'eussent été faites dans aucune autre intention que de plaire à Dieu. Il n'eût pas été question de gagner la justice : Adam la possédait déjà pleinement et elle eût été innée en chacun de nous. Il en va de même des œuvres du croyant qui, par sa foi, a été replacé dans le Paradis et créé tout à nouveau ». (23).

Cultiver et garder le jardin, ce jardin qui est le monde, voilà le but de l'action humaine du chrétien. D'où ce que l'on pourrait appeler le civisme protestant, la contribution du croyant à la marche la meilleure du monde, la dignité du métier (24), la responsabilité des chrétiens comme pères et mères de famille comme sujets ou citoyens d'un Etat, comme magistrats, comme juges, comme médecins, comme soldats.

C. Le témoignage spécifique issu de l'œuvre du Saint-Esprit.

Ici encore, je ne puis donner qu'un exposé schématique des éléments spécifiques de la doctrine pneumatologique que les Réformateurs ont mis particulièrement en évidence. Pour ce faire, le plus simple me paraît être de citer le commentaire que Luther donne du troisième article du Symbole.

« Je crois que je ne puis, par ma raison et mes propres forces, croire en Jésus-Christ, mon Seigneur, ni venir à lui. Mais c'est le Saint-Esprit qui m'a appelé par l'Evangile, m'a éclairé de ses dons, m'a sanctifié et m'a maintenu dans la vraie foi, de même qu'il appelle, assemble, éclaire, sanctifie toute la chrétienté sur la terre et la maintient en Jésus-Christ, dans l'unité de la vraie foi » (25).

On mettra en évidence, dans ce texte, les éléments spécifiques et fondamentaux suivants :

1. On remarquera que l'œuvre du Saint-Esprit dans le croyant est étroitement liée à l'Evangile, c'est-à-dire à la Parole révélée de Dieu dont témoigne l'Ecriture sainte. « Le Saint-Esprit m'a appelé par l'Evangile ». Calvin ne dit pas autre chose dans le chapitre IX

---

23. *Traité de la liberté chrétienne,* in Martin Luther, *Œuvres,* tome II, Genève, 1966, p. 290.
24. Que l'on songe aux développements de Luther sur le rapport entre *Beruf* et *Berufung* (métier et vocation).
25. *Le Petit catéchisme,* in Martin Luther, Œuvres, tome VII, 1962, p. 174.

du livre I de *l'Institution de la religion chrétienne,* chapitre intitulé : « Comment aucuns (= quelques) esprits écervelés pervertissent tous les principes de religion en quittant l'Ecriture pour voltiger après leurs fantaisies sous ombre de révélations du Saint-Esprit ». Il y a là une opposition très nette — également présente chez Luther qui les appelle « Schwärmer » — aux « illuminés » pour lesquels Dieu se fait connaître par des révélations immédiates, indépendantes de l'unique et définitive révélation de Dieu dans l'épiphanie du Christ, dont témoigne la Sainte Ecriture tout entière ;

2. Mais le témoignage de l'Ecriture n'est que l'un des aspects de la révélation de Dieu. Car ce témoignage n'est encore que celui de la lettre. Il est mort sans ce que Calvin appelle le témoignage intérieur du Saint-Esprit. Il en va de même chez Luther. Si l'Esprit n'est pas séparé de la Parole, la Parole n'est pas non plus séparée de l'Esprit. C'est dire que la foi ne se base pas sur une autorité autre que celle de la Parole de Dieu, reconnue par l'œuvre intérieure du Saint-Esprit qui manifeste la vérité évangélique au cœur du fidèle. La Confession dite de la Rochelle (1559) — qui est celle de l'ancienne Eglise réformée de France — l'a dit de manière éloquente : « Nous connaissons ces livres (les livres de l'Ecriture) être canoniques, et la règle très certaine de notre foi, non tant par le commun accord et consentement de l'Eglise que par le témoignage et persuasion intérieure du saint Esprit qui nous les fait discerner (= distinguer) d'avec les autres livres ecclésiastiques, sur lesquels, encore qu'ils soient utiles, on ne peut fonder aucun article de foi ». Cette Parole est procédée de Dieu. « D'où il s'ensuit que ni l'antiquité, ni les coutumes, ni la multitude, ni la sagesse humaine, ni les jugements, ni les arrêts, ni les édits, ni les décrets, ni les conciles, ni les visions, ni les miracles ne doivent être opposés à icelle (= cette) Ecriture sainte : mais au contraire toutes choses doivent être examinées et réglées et réformées selon icelle. Et suivant cela (= conformément à cela) nous avouons (= reconnaissons) les trois Symboles, à savoir des Apôtres, de Nicée et d'Athanase, parce qu'ils sont conformes à la Parole de Dieu » (26).

Ces deux points déterminent le témoignage spécifique que les Réformateurs ont rendu au Saint-Esprit qui, pour eux — et en cela ils sont nettement « occidentaux » — procède du Père et du Fils.

On peut ramener ce témoignage aux six points principaux suivants :

1. La foi ne se fonde pas, comme telle, sur une autorité autre que la Parole de Dieu. Cela implique que l'Eglise n'a pas d'autorité par elle-même, mais uniquement dans la mesure où sa prédication et son enseignement sont conformes à la Parole de Dieu ;

---

26. *Confession de foi de la Rochelle,* art. 4 et 5.

2. Contrairement à une interprétation ultérieure, donnée sous l'influence du rationalisme du XVIII[e] siècle, protestantisme ne signifie nullement libre examen. Sans doute, c'est au croyant individuel que le Saint-Esprit s'atteste. Mais c'est son autorité qui s'atteste et le croyant n'est nullement libre d'en juger à sa fantaisie ;

3. Cela entraîne l'importance accordée à la conscience individuelle. Par conscience, on entendra, dans le protestantisme bien compris, non pas quelque opinion personnelle, mais le fait de « savoir avec », savoir avec Dieu, de confesser la vérité de l'Evangile, de reconnaître qu'on ne l'a pas inventé, mais qu'il s'est imposé à vous ;

4. Cette conviction entraîne la nécessité et la liberté pour le croyant, de demeurer souverain par rapport à toutes les autorités qui prétendraient s'imposer à sa conscience éclairée par la Parole de Dieu. Sans doute, nous l'avons déjà signalé, sera-t-il soumis à l'Etat dans le domaine temporel. Mais dans le domaine spirituel, il ne sera soumis qu'à sa conscience, une conscience éclairée par le double témoignage, extérieur de l'Ecriture, intérieur du Saint-Esprit attestant la vérité de l'Ecriture ;

5. Cela ne signifie nullement une pulvérisation du témoignage protestant, mais l'appel divin à comparer le témoignage que chacun a reçu avec le témoignage que les autres croyants ont également reçu. Car le témoignage du Saint-Esprit ne peut se contredire. Et c'est la tâche des Conciles, des Synodes de comparer les divers témoignages reçus en prenant pour règle l'autorité de l'Ecriture ;

6. Dès le moment où le Saint-Esprit est un esprit vivant, il découle qu'il est sans cesse à l'œuvre et que, par conséquent, ni le croyant ni l'Eglise ne peuvent se reposer sur la Parole de Dieu comme sur une possession. Le Saint-Esprit est toujours à l'œuvre pour re-convertir le croyant et pour réformer l'Eglise, selon d'adage protestant fondamental : *Ecclesia semper reformata semper reformanda.*

Il résulte de ces six points, trop sommairement mentionnés, que le protestantisme a souligné de manière éminente l'inhabitation du Saint-Esprit dans le cœur et dans le peuple des fidèles. Les ministères, particulièrement la répercussion du ministère apostolique dans l'Eglise sous la forme du ministère épiscopal qui, en fait, est identique au ministère pastoral, sont au service de cette œuvre du Saint-Esprit. Mais ils ne la dominent nullement.

Le protestantisme a ainsi affirmé tout à la fois la liberté du Saint-Esprit œuvrant par la Parole et la liberté du croyant par

rapport à l'Eglise, dans la mesure où l'Eglise se substituerait à la Parole et ne serait plus la servante de la Parole. Simultanément, il a affirmé la liberté de l'Eglise par rapport au monde et, dans les choses spirituelles, par rapport à l'Etat. En un mot, il a été et, lorsqu'il est fidèle à sa vocation, il demeure créateur de consciences, capables de s'opposer à tous les totalitarismes, de quelque nature qu'ils soient.

Je n'ai marqué, dans cet exposé, que les éléments spécifiques, sans entrer dans le problème, beaucoup plus complexe, des déséquilibres qui peuvent se produire, et qui se sont produits au cours de l'histoire ultérieure du protestantisme, lorsque ces éléments specifiques sont affirmés de manière unilatérale, sans s'inscrire dans ce que les Réformateurs avaient à cœur également : la catholicité de l'Eglise. En particulier, la question de la formulation du consensus de l'Eglise a posé et pose de nombreux problèmes aux Eglises protestantes.

Mon but n'était pas d'aborder ces questions, mais de donner une idée, si sommaire fût-elle, des principaux thèmes qu'il y avait lieu d'aborder pour traiter du sujet qui m'a été demandé : montrer comment les Réformateurs ont affirmé l'œuvre *ad extra* du Dieu trinitaire, dans son unité et dans chacune de ses trois personnes. On l'aura remarqué : les Réformateurs ont insisté sur des éléments déjà présents dans la doctrine traditionnelle. Mais ils les ont mis en une évidence particulière. Et c'est en cela que consiste leur service œcuménique.

LES PASTORALES DANS LE MINISTERE DE PAUL[1]

Par Bo REICKE

INTRODUCTION

Dans le débat concernant la genèse des épîtres à Timothée et à Tite, les opinions se répartissent en général en trois catégories principales :

1) les épîtres pastorales sont de Paul ou éventuellement d'un de ses collaborateurs écrivant selon sa pensée ;

2) elles contiennent bien des fragments biographiques qui remontent à Paul ou à ses amis, mais c'est plus tard que ceux-ci furent joints aux arguments théologiques de « politiciens » de l'Eglise pré-catholique ;

3) elles ne possèdent comme pseudépigraphes aucun rapport avec la vie et les épîtres de Paul, mais sont au contraire de simples falsifications.

Le dilemme pose de façon aiguë le cas de conscience suivant : est-il possible d'imaginer chez Paul une telle accomodation au milieu ambiant de ses collaborateurs Timothée et Tite, de sorte qu'il puisse être considéré comme l'auteur ou le mandant *(Auftraggeber)* des Pastorales, dont le vocabulaire, la syntaxe et la pensée sont largement hellénistiques ? Ou alors un représentant de l'orthodoxie ou de la hiérarchie ecclésiastiques plus tardives aurait-il déterré ou reconstruit quelques fragments et pensées de Paul, pour répandre sous son nom le programme du « pré-catholicisme », et cela sans utiliser comme modèles de terminologie et

---

1. Cet article nous a été aimablement offert par le Prof. Reicke et par la *Theologische Litteraturzeitung,* où il a paru en allemand sous le titre « Chronologie der Pastoralbriefe », TLZ.2.1976.

de phraséologie les épîtres plus anciennes de l'apôtre, alors généralement connues ? Devant un tel problème, il est du devoir de chacun d'opter pour la solution la plus probable indépendamment des idées préconçues.

D'un point de vue fondamental et historique, il nous semble que la naissance des Pastorales est beaucoup plus facile à expliquer si l'on met celles-ci en relation avec Paul comme auteur ou comme mandant. En effet, leurs données concernant les situations et les personnes concordent avec celles qui sont décrites dans les Actes et les autres épîtres. Ce fait s'explique, pour le penseur historico-critique, plus difficilement si ces dernières sont considérées comme des reconstructions d'un docteur tardif. Prétendre que quelqu'un se serait donné la peine, trente, cinquante ou quatre-vingt dix ans après la mort de Paul, de prendre dans les Actes et les épîtres quelques noms et quelques informations, pour faire le bonheur de ses contemporains avec ces missives falsifiées, et cela, sans se soucier, en plus de leur ambiguïté, d'une imitation convaincante de l'expression et des concepts pauliniens, est une lourde erreur anachronique.

Assurément, les nouvelles personnelles appartenaient au style épistolaire antique non seulement pour des lettres proprement dites, mais aussi pour des compositions épistolaires littéraires ou pour des épîtres. Mais ce fait a provoqué une influence réciproque entre les règles valables pour les lettres véritables d'une part, et pour les épîtres littéraires d'autre part. Cette influence est sensible déjà chez des auteurs quelconques, et encore plus chez des écrivains chevronnés comme Paul. Les aides-mémoire pour épistoliers, par exemple les manuels d'un Démétrius ou d'un Proklos, répandus dans l'Empire romain, conseillaient de rappeler l'amitié et l'intimité entre les correspondants. Ce moyen stylistique littéraire a été utilisé aussi bien dans des lettres privées sur papyrus, que par des épistoliers savants. (2) Si donc les nouvelles personnelles des Pastorales montrent des analogies avec des compositions épistolaires fictives, cela n'a pourtant pas la moindre incidence sur leur authenticité.

Plus généralement, il n'y a jamais eu entre la lettre et l'épître les différences formelles qu'avait postulées en son temps A. Deissmann, et qu'avaient acceptées plus tard de nombreux exégètes. Une vraie lettre était parfois enjolivée rhétoriquement, une épître littéraire parfois orientée personnellement. (3) Le mélange d'élé-

---

2. H. Koskenniemi, *Studien zur Idee un Phraseologie des griecheschen Briefes* (1956, pp. 201-205.

3. Koskenniemi, in : *op. cit.* : « Si nous étudions des lettres privées, à savoir des lettres sur papyrus, nous trouvons une large échelle de notes qui va de la plus puissante originalité à la plus raide formalité ». Inversement, remarque Koskenniemi, « Il est sûr, dès le départ, qu'une épître fictive va plutôt montrer un style frais et naturel, puisqu'il est dans l'intérêt de l'auteur de donner l'illusion d'une relation intime entre les correspondants ». Le critère stylistique ne suffit donc pas à différencier lettre véritable et épître fictive.

ments personnels et littéraires est partout visible dans les épîtres pauliniennes. Les Pastorales ne constituent pas une exception.

Les épîtres plus anciennes étaient des messages personnels, destinés en même temps à une lecture publique : I Thess. 5 : 27 : l'épître doit être lue à tous les frères ; Gal. 1 : 2 : Paul et tous les frères avec lui aux Eglises de Galatie ; I Cor. 1 : 2 : à l'Eglise de Dieu qui est à Corinthe et à tous ceux qui, en tous lieux, invoquent le nom de notre Seigneur ; cf. Col. 4 : 16 sur la lecture de *Col.* à Colosses et à Laodicée. Elles contiennent des tournures spécifiquement rhétoriques qui sont compréhensibles comme moyens littéraires destinés à remplacer un discours oral. Dans les remarques personnelles, on trouve aussi des intentions rhétoriques. I Thess. 3 : 6s en est est un exemple typique : « maintenant, Timothée vient de nous arriver de chez vous et de nous apporter la bonne nouvelle de votre foi et de votre amour, et que vous désirez nous revoir autant que nous désirons vous revoir. Ainsi, frères, nous avons trouvé un réconfort en vous, etc... » ; de même, II Cor. 8:16 : « grâces soient rendues à Dieu qui a mis au cœur de Tite le même zèle pour vous ». En somme, il apparaît, dans ces épîtres, que Paul était habitué aux normes du style épistolaire antique, desquelles font aussi partie ce mélange d'éléments personnel et rhétoriques (ainsi la formule *mneian poioumenoi* et d'autres en I Thess. 1:2 ; Rom. 1:9 ; Philém. 4). (4)

Les Pastorales se présentent également comme des messages personnels, tout en adoptant le style des discours rhétoriques. Les lettres personnelles de Cicéron et de Sénèque (conçues pour la lecture publique) présentent des analogies intéressantes. Dans les remarques personnelles de tels écrits, la somme d'originalité ou de formalisme ne constitue pas un critère d'authenticité ou au contraire d'imitation. Si Paul et ses collaborateurs se sont servis dans les épîtres anciennes des règles hellénistiques pour les lettres publiques ou privées, ils ont pu le faire pareillement pour les Pastorales.

Le contexte littéraire, ou plutôt rhétorique, et le style standardisé dans lesquels les remarques personnelles apparaissent ne disent rien sur leur contenu historique. La fiabilité des notices ne pourrait être mise en doute que pour des raisons historiques empiriques, c'est-à-dire dans le cas où les indications biographiques et géographiques contrediraient d'autres données connues, comme c'est le cas dans les légendes des Actes apocryphes. Mais cela n'a été en aucun cas prouvé jusqu'à présent. (5)

---

4. Koskenniemi, « Nous avons toute les raisons d'admettre que ces expressions de l'apôtre reposent sur l'habitude stylistique générale, cette habitude se révèlerait alors commune aux Grecs ». *Op. cit.*, p. 147. Les épîtres de Paul complètent donc nos sources, qui se composent principalement de papyrus égyptiens.

5. Si l'on prend comme présupposé la falsification des Pastorales, on entre dans un cercle vicieux, comme le fait N. Brox, « Zu den persönlichen Notizen der Pastoralbriefe », *Biblische Zeitschrift 13* (1969), pp. 76-94. Il considère les notes comme des astuces littéraires, et cite à cette occasion Koskenniemi *op. cit.*, sans tenir compte de l'influence réciproque entre lettres populaires et littéraires que ce philologue a remarquée (voir notes 4—5).

Bien au contraire, les indications biographiques et géographiques des Pastorales se laissent insérer dans une série de faits connus des Actes et des épîtres anciennes. Spontanément, sans modification de texte, une image limpide apparaît, dans les détails même des lettres. Mettons à présent en évidence cette limpidité à propos de *I Tim., II Tim. et Tit.* Quand nous parlons de Paul, nous entendons l'apôtre qui agit dans ces lettres, qu'il ait lui-même rédigé, dicté, ou non, ces dernières.

Examen historique des notices personnelles

I. I TIMOTHEE

D'après *I Tim.,* Paul avait invité son fils spirituel Timothée à rester à Ephèse, tandis que lui-même se rendait en Macédoine (I Tim. 1:3). Cela correspond à des informations recueillies dans le livre des Actes et dans les épîtres aux Corinthiens qui se réfèrent à des évènements des années 56 et 57. Au printemps 56, Timothée était parti pour Corinthe en passant par la Macédoine. Accompagné par Eraste et quelques autres, il était porteur de la première lettre aux Corinthiens : (Ac. 19:22 ; I Cor. 4:17 ; 16:10a). A cette occasion, Paul présentait son jeune assistant au moyen d'expressions qui rappellent des tournures typiques des épîtres à Timothée I Cor. 16:10b-11a : « il travaille à l'œuvre du Seigneur comme moi » ; « que personne ne le méprise » ; I Tim. 1:18 « afin que… tu combattes le beau combat » ; 4:12 : « que personne ne méprise ton jeune âge » ; II Tim. 3:17 : « afin que l'homme de Dieu (toi) soit accompli, équipé pour toute œuvre bonne » ; 4:5 : « fais œuvre d'évangéliste ».

Paul exhortait les Corinthiens à accueillir chaleureusement Timothée et à le laisser aller le plus tôt possible à Ephèse, où Paul l'attendait impatiemment de même qu'Eraste et les autres : I Cor. 16:11b : « car je l'attends avec les frères ». En tant que fidèle collaborateur de Paul, il est fort probable que Timothée ait rempli cette mission. Il semble qu'il ait retrouvé Paul à Ephèse en été 56, bien que les Actes ne le mentionnent pas expressement. (6) Cela correspond à la situation présupposée par *I Tim.* : après la visite de Timothée à Corinthe, Paul a accueilli son fidèle collaborateur auprès de lui à Ephèse et lui a donné l'ordre d'y rester, et de prendre la responsabilité de l'Eglise, tandis qu'il était lui-même prêt à se rendre en Macédoine.

Paul ne disait pas à cette occasion qu'il était déjà parti pour la Macédoine, mais qu'il voulait y aller (I Tim. 1:3 : *poreuomenos,* part. prés.). Il est donc possible de considérer *I Tim.* comme

6. Notre correspondance avec JAT Robinson nous a rendu attentif à ce fait.

un discours d'exhortation, correspondant, quant à la situation, au discours d'adieu de Paul aux anciens d'Ephèse, rapporté par Luc en Ac. 20:17-35. Les conseils qu'il y donne sont davantage destinés à une communauté qu'au seul disciple intime de Paul. Cela permet de supposer que Timothée n'était pas le seul auditeur du message, mais que toute l'assemblée d'Ephèse, ainsi que des personnes extérieures, devaient l'écouter. Les rappels détaillés de la vocation de l'apôtre (1:12), de la mission de Timothée (1:18), les décisions concernant la prière et les ministères de l'Eglise (2:1-3, 13), la vie sociale (5:1-22), ou les avertissements contre les faux docteurs (1:6-11 ; 4:1-5 : 6:3-10) n'étaient pas destinés uniquement à Timothée. Ils devaient servir en même temps d'instructions pour l'Eglise et d'information pour ceux qui lui étaient proches. Au caractère officiel de l'exposé correspond le style clairement rhétorique. Paul proclame par exemple sur un ton solennel : « elle est digne de confiance, cette parole, et mérite d'être accueillie par tous » (I Tim. 1:15 ; 4:9) ; « voici l'instruction que je te confie, Timothée, mon enfant » (1:18) ; « je t'adjure en présence de Dieu et des anges élus d'observer... » (5:21) ; « pour toi, homme de Dieu, fuis ces choses, recherche la justice, la piété, la foi, l'amour, la persévérance, la douceur » (6:11). Paul apparaît comme un orateur se tenant devant Timothée et devant l'Eglise rassemblée, et instruisant, en vue de son départ, son jeune suppléant, ainsi que les membres de l'Eglise présents (comme l'indique le terme *parakalesas* en Ac. 20:1)

Le discours d'adieu de Paul aux anciens d'Ephèse (Ac. 20:17-35) dépeint une situation analogue avec une rhétorique semblable. Si le discours a été rédigé par Luc, il reste que l'arrière-plan de ce texte — à savoir que Paul a tenu un discours d'exhortation devant les anciens d'Ephèse au cours de son troisième voyage missionnaire — présente des ressemblances intéressantes avec la situation présupposée en *I Tim.* dont on doit tenir compte.

Du point de vue chronologique, ce traitement de *I Tim.* comme discours ecclésial a de l'importance en ce qu'il situe le début d'une activité pastorale indépendante de Timothée juste après son retour de Corinthe (I Cor. 16:11b), c'est-à-dire en été 56. Un temps suffisant s'est écoulé, pendant lequel Timothée a exercé une activité seul à Ephèse ; on le rencontre à nouveau en Macédoine comme co-expéditeur de la deuxième lettre aux Corinthiens (II Cor. 1:1), qui doit être datée une année après la première, c'est-à-dire en été 57 (II Cor. 8:10 ; 9:2 *apo perusi).* Pendant cette année, Paul a travaillé dans la région de Troas, en Mysie, puis est passé en Macédoine, où il a attendu dans une atmosphère tendue des nouvelles de la part de Tite à propos de Corinthe (II Cor. 2:12s). Paul n'avait fait auparavant qu'annoncer son voyage pour la Macédoine (I Tim. 1:3), mais il avait eu en

chemin un succès inattendu à Troas, et était resté pour cette raison en Mysie plus longtemps que prévu (II Cor. 2:12), jusqu'à ce qu'il passe en Macédoine dans une situation pleine de tensions intérieures et extérieures (2:13 ; 7:5). C'est à cette occasion qu'il prit Timothée avec lui et écrivit avec lui II Cor. (1:1). Du fait que cette épître utilise très souvent d'un bout à l'autre, le pronom « nous » (108 fois en II Cor, 59 fois en Rom., 54 fois en I Cor.) (7), les communications personnelles doivent se rapporter plus clairement que d'habitude aux deux hommes, à Paul et simultanément à Timothée. Cela explique les énumérations de souffrances en II Cor. Elles mentionnent des périls évités de justesse, et, en fait, des conditions insupportables, bien que Paul ait depuis un an déjà quitté Ephèse : II Cor. 1:8-11 : persécutions en Asie qui les désespéraient ; 4:8-18 : « souvent exposés à la mort » ; 6:4-10 : les auteurs se présentent comme serviteurs de Dieu par leur grande persévérance malgré les épreuves pénibles. Timothée est donc parti en été 57 avec Paul pour la Macédoine, parce que la situation en Asie Mineure était devenue désespérée.

Alexandre le fondeur est rendu responsable des problèmes en Asie (I Tim. 1:20 ; II Tim. 4:14). Ce dernier était probablement ce Juif Alexandre qui tenta de prononcer un discours à l'occasion de l'émeute des orfèvres d'Ephèse (Ac. 19:33). Ce n'est pas par hasard en effet que les trois données suivantes concordent : le nom de l'homme, son appartenance à la corporation des fondeurs et au Judaïsme (d'après I Tim. 1:7, 4:3, l'hérésie était avant tout judaïsante).

Mais indépendamment de cette relation entre Alexandre et la manifestation des fondeurs à Ephèse, les Pastorales montrent que Timothée était opposé à des adversaires particulièrement décidés (I Tim. 1:4, 20 ; 6:4, 20 ; II Tim. 1:15 ; 2:16, 23 ; 3:1-9, 13). C'est à cause de ces difficultés que Timothée a interrompu l'année suivante l'activité qui lui avait été confiée en 56 (I Tim. 1:3) pour être de nouveau aux côtés de Paul (II Cor. 1:1). Et c'est à cause des mêmes complications que Paul (d'après Luc, dans les Actes) a renoncé en 58 à une nouvelle visite à Ephèse, pour ne pas perdre trop de temps sur la route de Jérusalem (Ac. 20:16). Il a préféré convoquer les anciens d'Ephèse à Milet et a prononcé devant eux un discours d'adieux comparable à *I Tim.*, dans lequel il rappelle à ses auditeurs les attaques des Juifs (20:19), souligne son innocence quant aux nombreux martyrs (20:26) et les exhorte en tant que responsables nouvellement établis *(episkopoi* comme en I Tim. 3:1) à prendre garde aux « loups féroces » (Ac. 20:29 ; voir I Tim. 6:10). Luc a formulé ce discours quant au style ; cependant, il semble qu'il l'ait fait en connaissant la situation d'Ephèse, à peu près comme elle est éclairée par *I Tim.* Ainsi, prétendre que *I Tim.*

---

7. R. Morgenthaler, *Statistik* (1958), p. 104.

dépend, dans sa rédaction, du livre des Actes, c'est obscurcir un nombre important de faits évidents et c'est en même temps demander au rédacteur présumé de la lettre falsifiée une habileté par trop exceptionnelle.

II. LETTRE A TITE

D'après l'épître à Tite, Paul avait ordonné à son fils spirituel Tite de rester en Crète, afin d'établir des anciens dans les églises de cette île (Tit. 1:5). Paul ne dit pas qu'il a lui-même travaillé en Crète, il demande seulement à Tite d'y rester (Tit. 1:5 *apelipon se* « je te fis rester », comme en II Tim. 4:20 : *trophimon apelipon en Miletô,* à cause de sa maladie).

Luc ne donne pas, dans les Actes, d'information correspondante. L'ancrage provisoire du bateau sur la côte sud de la Crète, près de Beaux-Ports, à proximité de Lasée (Ac. 27:8) ne permit pas à Paul, prisonnier, d'entreprendre une mission dans l'île, et Tite n'est pas mentionné comme accompagnateur. De plus, la lettre à Tite ne mentionne à aucun moment une captivité de Paul. L'épître se rapporte donc à une période soit antérieure, soit postérieure à la captivité de Paul à Jérusalem, Césarée et Rome de 58 à 62 (Ac. 21:33 - 28:31). Dans le premier cas, on peut situer la lettre chronologiquement. Dans le second, l'origine de celle-ci reste complètement inexpliquée, faute d'information.

Si l'on reporte la rédaction de *Tite* à une période antérieure à l'arrestation de Paul, en été 58 à Jérusalem, seul le silence d'Actes sur Tite et sur l'île de Crète présente un problème. Luc n'a, de fait, rien dit à propos de Tite mais ce fait étrange s'explique biographiquement. Il est en effet frappant de voir que Luc n'a rien précisé sur la seconde visite de Paul à Corinthe fin 57 - début 58, que Tite avait préparée de manière méritante (II Cor. 2:13 ; 7:6-16). Ac. 20:3a ne fait que mentionner sommairement trois mois en Grèce. Luc était à ce moment-là occupé dans le nord ; c'est seulement après le retour de Paul et ses compagnons en Macédoine, qu'il peut donner des informations très précises à leur sujet (20:4) et raconter la suite du voyage jusqu'à Milet à nouveau à la première personne du pluriel (*Wirstil,* 20:5-15). Ce facteur personnel explique suffisamment la raison pour laquelle Luc n'avait rien à rapporter sur l'activité de Tite à Corinthe en 57-58.

Tite se laisse aisément insérer dans cette période non décrite par Luc. Paul a envoyé Tite en Crète depuis Corinthe et lui a demandé d'y rester pour qu'il se charge de ce qui restait à régler (Tit. 1:5), tandis que lui-même se mettait, quelques semaines avant Pâques 58, en route pour Jérusalem (Ac. 20:3b ; voir « Pâques » en 6a ; Rom. 15:25s).

Ceci est confirmé par une comparaison avec II Cor. ainsi qu'avec Rom. D'après II Cor., Tite avait été envoyé en été 57 à Corinthe, pour s'occuper de la collecte demandée aux Corinthiens (II Cor. 8:17, 23), et, après l'arrivée de Paul à Corinthe, Tite avait commencé par l'aider dans ce travail. Mais, quand Paul écrit, au printemps 58, de Corinthe l'épître aux Romains (Rom. 15:26 ; 16:23), il ne nomme plus que Timothée et d'autres collaborateurs en Macédoine ou en Grèce. Tite ne se trouvait donc plus à Corinthe à l'époque de la rédaction de l'épître aux Romains, mais *Tite* nous fournit l'explication historique nécessaire, si l'on admet une activité de Tite en Crète en hiver et au printemps 57-58.

Une confirmation de plus concernant la relation entre *Tite* et le retour de Paul de Corinthe au printemps 58 est donnée par la demande faite à Tite d'attendre l'envoi d'Artémas ou de Tychique pour la Crète, et de venir ensuite rejoindre l'apôtre à Nicopolis (Tit. 3:12a). Artémas n'est pas mentionné ailleurs, mais Tychique était un des chrétiens d'Asie qui accompagnaient Paul dans son voyage vers Jérusalem (Ac. 20:3). De toutes les villes portant le nom de Nicopolis, Tite devait reconnaître sans aucun doute celle que Paul désignait. On peut penser au port de Nicopolis en Epire, au sud de la Dalmatie et de l'Illyrie. En effet, Paul avait touché cette région (la frontière de l'Illyrie) lors de son voyage vers Corinthe, lorsqu'il retrouva Tite (Rom. 15:19 ; II Cor. 8:18). L'apôtre voulait passer l'hiver dans ce port important à cause de la liaison avec l'Italie (Tite 3:12b). Il pensait, après sa visite à Jérusalem, étendre son activité à l'ouest et annoncer l'Evangile en Italie, voire en Espagne (Rom. 15:20-29). Mais, arrêté à Jérusalem, Paul n'a pas pu revenir en Epire ; il est pourtant probable qu'il ait envoyé Artémas en Crète (voir plus haut), tandis que Tychique l'accompagnait à Jérusalem, pour voyager, un peu plus tard, de Césarée vers Colosses et Ephèse (Col. 4:7 ; Eph. 6:21 ; II Tim. 4:12). (8) D'après *II Tim.,* Tite est effectivement allé à Nicopolis, selon l'ordre reçu, car son activité en Dalmatie présuppose une visite dans cette ville s'expliquant comme l'exécution de l'ordre reçu. N'y ayant pas retrouvé Paul, Tite a poursuivi le travail commencé par l'apôtre en Illyrie et a étendu son activité en Dalmatie. Ainsi, le voyage de Tite à Nicopolis rentre tout à fait dans le cadre du programme de Paul et de son voyage à travers la Macédoine et l'Asie Mineure au printemps 58.

Si le début de *Tite* (mentionnant la séparation de Paul et Tite) décrit le départ de Paul de Corinthe au printemps 58 (Tite 1:5 : « je t'ai fait rester en Crète »), l'épître n'a pu être rédigée que pendant la suite du voyage à travers la Macédoine et l'Asie Mineure vers Jérusalem. Paul y saluait en effet Tite de la part de tous

---

8. B. Reicke, « The Historical Setting of Colossians », *Review ans expositor 70* (1973), pp. 429 438.

ceux qui étaient à ce moment-là avec lui (Tite 3:15). Or, cela ne se rapporte pas à une Eglise locale, mais à ses compagnons de voyage, avec lesquels — Tychique entre autre — Paul passa une semaine à Troas peu après Pâques 58. Il cherchait une occasion favorable pour envoyer soit Artémas soit Tychique en Crète, pour prendre la relève de Tite, lui donnant ainsi la possibilité de le rencontrer à Nicopolis avant l'hiver (Tite 3:12). Paul comptait envoyer son disciple par la route maritime habituelle vers la Crète, c'est-à-dire à partir de Cnide ou de Rhodes (Ac. 21:1 ; 27:7). La lettre qui informait Tite a dû être rédigée à un endroit visité par Paul peu auparavant, par exemple Troas (Ac. 20:6), ou plutôt Milet (Ac. 20:15). Du fait de la relative proximité de Milet à la Crète, c'est de là qu'a eu lieu l'envoi du remplaçant de Tite. Paul pouvait compter, quelques semaines après Pâques, sur l'exécution de son plan, savoir : visite à Jérusalem pour Pentecôte (Ac. 20:16), nouvelle activité à l'ouest et rencontre avec Tite à Nicopolis avant l'hiver (Tite 3:12). Dans le centre de la philosophie ionique, une citation du sage présocratique Epiménide était particulièrement bien à propos (Tite 1:12).

Le discours de Paul à Milet, rapporté par Luc en Actes 20:17-35, a des ressemblances non seulement avec *I Tim.* mais encore avec *Tite.* Dans les deux textes, il est question d'anciens et d'épiscopes (Ac. 20:17, 28 ; Tite 1:5, 7), de fauteurs de troubles juifs (Ac. 20:19 ; Tite 1:10) et de séducteurs, comparés à des animaux rapaces (Ac. 20:29 ; Tite 1:12), qui attirent beaucoup de disciples au moyen d'une doctrine falsifiée (Ac. 20:30 ; Tite 1:11). Quoi qu'il en soit, *Tite* est (comme *I Tim.)* plus un discours public qu'un écrit privé, défendant des intérêts qui étaient d'actualité en Asie Mineure, à savoir l'ordre dans l'Eglise et la société et la réfutation du Judaïsme. Bien que la lettre à Tite ait été écrite pour la Crète — que Paul connaissait à peine — Paul a en grande partie adapté ses thèmes aux conditions de l'Asie Mineure, où il avait fait des expériences sur le terrain. Si donc Milet a été le lieu d'origine de l'épître à Tite, Timothée se trouvait à ce moment dans l'entourage de Paul (Ac. 20:4). C'est pourquoi Paul a traité dans *Tite,* les problèmes de manière analogue à *I Tim.* — destinée à Ephèse — bien que la situation en Crète ait été sans doute quelque peu différente. Le caractère rhétorique de *Tite* correspond, en effet, à une telle adaptation aux problèmes qui surgissaient alors en Asie. Ce que Paul avait décidé d'écrire à son utile collaborateur en Crète, était en fait destiné à une lecture publique dans les Eglises d'Asie. Les Chrétiens de Milet sont donc en premier lieu concernés ; Tite a pu jouer un rôle analogue au discours introduit par Luc en Actes 20, avant que la lettre n'ait été envoyée en Crète où elle fut propagée dans les Eglises.

III. II TIMOTHEE

La seconde lettre à Timothée se présente également, malgré les nombreuses notices personnelles, comme un message public. Il n'aurait pas été nécessaire de rappeler à Timothée la foi que Paul tenait de ses parents et celle que lui-même tenait de sa grand-mère et de sa mère (II Tim. 1:5). Par contre, ces souvenirs personnels étaient utiles pour les lecteurs et auditeurs de l'épître partout où elle devait être lue. Il en va de même pour toutes les notices qui parsèment l'épître : par exemple la note sur la captivité de Paul en faveur des élus (2:9s), le rappel de ses difficultés à Antioche, Iconium et Lystre (3:11) ou la description de sa solitude en prison (4:10s). Ces détails révèlent des intentions biographiques et didactiques.

L'intention d'enseigner un cercle de disciples plus large apparaît clairement dans l'exhortation suivante (II Tim. 2:2) : « Ce que tu as appris de moi, en présence de nombreux témoins, confie-le à des hommes fidèles, qui seront eux-mêmes capables de l'enseigner encore à d'autres ». Toute la structure de l'épître montre que Paul s'adresse à un public plus large. Dans les première et troisième parties de l'épître, on rencontre alternativement des passages à la première et à la deuxième personne du singulier (1:3 tu, 1:11 je, 2:1 tu, 2:8 je, 3:10 tu, 4:6 je). Ce phénomène suggère une relation de maître à élève. (9) Le style solennel et rhétorique est également caractéristique de ces chapitres (par exemple 3:10s : « Mais toi, tu m'as suivi avec empressement dans l'enseignement, la conduite, l'amour, la persévérance, les persécutions, les souffrances... »). L'auteur n'a assurément pas voulu informer Timothée biographiquement, ou l'impressionner littérairement. Il se proposait bien plutôt d'enseigner les destinataires de l'épître, en rappelant l'attitude de l'apôtre persécuté, en précisant les tâches de son collaborateur, ainsi qu'en proposant des conseils pratiques pour la vie de l'Eglise, afin de fortifier les membres de celle-ci dans leur foi et leur persévérance.

Le caractère officiel de *II Tim.* ne signifie pas qu'il faille considérer les notes personnelles comme des artifices littéraires d'un falsificateur tardif. Une telle hypothèse serait envisageable dans le cas unique d'une présentation historique indéfendable. Or tous les noms de personnes et de lieux donnent une image cohérente, qui s'accorde aussi avec d'autres documents et d'autres faits connus de la vie de Paul. On distingue même le parcours de l'épître, car Paul reprend des motifs précis, expressément destinés aux Eglises dans lesquelles le messager devait passer et lire l'épître.

D'après *II Tim.*, Marc a servi de messager : il devait chercher Timothée en Mysie (II Tim. 4:11b). De là, les deux devaient venir retrouver Paul en passant par Troas (4:13). Marc, ainsi que

les trois autres collaborateurs mentionnés dans *II Tim.,* Demas, Luc et Tychique (II Tim. 4:10-12) sont mentionnés aussi dans les épîtres de captivité à Philémon et aux Colossiens (Philém. 24 ; Col 4:7, 10, 14). tous aux côtés de Paul, à Césarée, au moment de la rédaction de ces épîtres. En effet, d'après Philém. 9 (« moi qui suis maintenant prisonnier de Jésus-Christ »), il s'agissait d'une situation nouvelle pour Paul, et seule la captivité à Césarée correspond à celle-ci (10). Les données détaillées de *II Tim.* à propos des collaborateurs présupposent que Timothée avait fait partie de leur groupe et qu'il devait être informé de leur situation. Mais les informations intéressaient tout autant les chrétiens qui liraient ou entendraient la lettre sur son parcours. Le point de départ de *II Tim.* devait donc être Césarée, Marc devant porter la lettre à Timothée en passant par la Cilicie et l'Asie Mineure. Les autres indications de *II Tim.* sur les lieux et les régions confirment parfaitement ce parcours. Il s'ensuit que *II Tim.* a été écrite à Césarée après Philémon, Col. et Eph. en l'an 59 ou 60.

Le court passage sur l'arrivée d'Onésiphore à Rome (II Tim. 1:16ss) ne doit pas être interprété dans le sens d'une captivité de Paul à Rome. Le texte dit littéralement : « Onésiphore n'a pas eu honte de mes chaînes. Au contraire, dès son arrivée à Rome, il m'a cherché avec zèle et m'a trouvé ». Ce n'est donc pas à Rome qu'Onésiphore se rend avec zèle ; le zèle le saisit à Rome car il n'a pas trouvé l'apôtre dans cette ville. Le texte précise que l'empressement d'Onésiphore, puis sa visite à la prison sont des 'services' extraordinaires et qu'il recevra pour cela une récompense spéciale au dernier jour (1:18). S'il était question de Rome, il n'aurait pas été nécessaire à l'ami de Paul de chercher longtemps la prison (on aurait pu facilement lui indiquer le chemin) ; de plus, on ne voit pas en quoi la visite à l'apôtre à la prison de Rome aurait été en soi un acte extraordinaire. L'hypothèse tenant compte des indications présupposant Césarée comme lieu de détention semble par contre plausible : Onésiphore, ignorant que Paul était emprisonné, s'attendait à rencontrer ce dernier à Rome ; ne le trouvant pas, il l'a cherché avec empressement et l'aurait trouvé à Césarée. On comprend mieux ainsi les remarques laudatives du verset 18. Le fait qu'Onésiphore ait effectué un tel voyage n'a rien d'étonnant : il avait très activement soutenu l'Eglise d'Ephèse (II Tim. 1:18), et sa maison était — ainsi que celle de Priscille et Aquilas (I Cor 16:19) — un centre de rencontre des chrétiens (II Tim 4:19). Son nom étant précisément mentionné avec celui d'Aquilas il est possible qu'il ait été entrepreneur à Ephèse. On peut imaginer qu'Onésiphore, à l'instar de Priscille et Aquilas qui allaient en voyage

---

9. H. Machlum, *Die Vollmacht des Timotheus nach den Pastoralbriefen,* [(1969), pp. 63-67.
10. B. Reicke, *Cesarea, Rome and the Captivity Epistles : Apostolic History and the Gospel,* Biblical and historical. Essays, pour FF. Bruce (1970), pp. 275-286.

d'affaires à Rome, à Corinthe, ainsi qu'à Ephèse (Ac. 18:2 ; 18:26 I Cor. 16:19 ; Rom. 16:3 ; II Tim. 4:19) a entrepris de tels voyages. Il ne se serait donc pas rendu à Rome uniquement pour rencontrer Paul. Mais l'apôtre ayant exprimé lors de sa dernière visite à Ephèse son désir de se rendre à Rome (Ac. 19:21 ; cf. Rom. 15:23), Onésiphore se proposait naturellement de le voir dans cette ville. Voici comment on peut comprendre ce passage de la seconde épître à Timothée.

Il faut considérer à présent l'itinéraire suivi par le porteur de cette épître. On peut le retracer à partir des différentes informations insérées dans la lettre en vue de sa lecture dans les différentes communautés se trouvant sur la route suivie par Marc, comme cela s'est produit pour la lettre de Paul aux Colossiens (Col. 4:16). On comprend donc aisément la raison des indications relevées dans la seconde épître à Timothée, lesquelles autrement, ne seraient d'aucune utilité.

Le rappel de l'héritage spirituel de Paul (II Tim. 1:3) s'éclaire si l'on considère que Marc, partant de Césarée, devait d'abord passer par Tarse. Document public, l'épître devait aussi être lue dans la patrie de Paul pour fortifier les fidèles et ce rappel à la tradition de sa maison s'explique bien si l'on pense à la prolifération du mouvement judaïsant (Hyménée et Alexandre : I Tim. 1:20 ; II Tim. 2:17 : 4:14). Le rappel rhétorique et solennel de la foi de la mère et de la grand-mère de Timothée (II Tim. 1:5) s'explique aussi dans ce contexte. Ces femmes juives habitaient à Derbé, la patrie de Timothée (Ac. 16:1), et le rappel de leur foi sans faille devait encourager les chrétiens de cette ville. Après la visite à Derbé, Marc devait se rendre à Lystre, Iconium et Antioche de Pisidie, et si Paul rappelle sa persévérance dans les persécutions du premier voyage, c'est pour fortifier la foi des membres de ces Eglises (II Tim. 3:11). L'épître aux Colossiens, (11) écrite quelque temps auparavant à Césarée, révèle que Paul avait pensé à une visite de Marc à Colosses : « s'il vient chez vous, faites-lui bon accueil ». (Col. 4:10) Marc est présenté dans ce passage, comme le cousin de Barnabas, connu à Colosses car il avait dirigé l'évangélisation d'Antioche de Pisidie (Ac. 13:14), point de départ de la mission dans cette région (Ac. 13:49). (12) On retrouve les thèmes caractéristiques de la lettre aux Colossiens (mystère de l'élection, d'abord caché, puis révélé, et les souffrances de Paul pour lés élus) dans *II Tim.* (Col. 1:24, 26s ; II Tim. 1:9s, 2:10). L'étape suivante mentionnée dans l'épître s'achève à Ephèse, où la famille d'Onésiphore pouvait apprendre la reconnaissance de Paul pour la fidélité de cet homme (II Tim. 1:16-18, 4:19) et où

---

11. B. Reicke, « the Historical Setting of Colossians », in *op. cit.*, p. 437 et « Cesarea, Rome, etc. » pp. 279-282.

12. B. Reicke, « the Historical Setting of Colossians », p. 432.

l'Eglise devait être alertée par le souci de l'apôtre à cause des infidèles et des hérétiques (1;15 ; 2:16 ; 3:9 ; 4:14). Marc devait enfin arriver en Mysie auprès de Timothée et repartir avec lui pour rejoindre Paul, après être passé par Troas pour récupérer un manteau et quelques livres (4:11b, 13, 21a). L'apôtre ayant visité Troas au printemps 58 (Ac. 20:6), on ne comprendrait ni la place ni la raison de cette requête dans cette lettre au cas où celle-ci aurait été écrite plusieurs années après.

Paul, après avoir envoyé Tychique à Ephèse (II Tim. 4:12), écrit en vue du retour de Marc et de Timothée. Les autres épîtres de la captivité révèlent que Tychique était, tout d'abord, porteur des lettres adressées à Philémon et aux Colossiens à Colosses (Col. 4:7-9), puis de celle aux Ephésiens dans diverses églises et finalement à Ephèse (13). Paul demandait donc à Timothée de chercher Tychique à Ephèse. Il lui recommande en même temps de prendre garde à Alexandre le fondeur. L'apôtre tient à saluer au passage ses amis d'Ephèse — Priscille et Aquilas, la famille d'Onésiphore — donne quelques nouvelles au sujet d'Eraste et de Trophime (4:20b), conseille à Timothée de le rejoindre avant l'hiver — le retour s'effectuant certainement en bateau — et lui envoie enfin les salutations de ses amis (4:21).

L'aide de Timothée et de Marc était alors précieuse pour Paul qui n'avait plus que Luc comme collaborateur. En 59, l'apôtre avait, à Césarée, des chrétiens juifs et grecs à ses côtés comme le rapportent les épîtres à Philémon et aux Colossiens, notamment Timothée, Tychique, Epaphras, Aristarque, Jésus Justus, Marc, Luc et Demas (Phil. 23 ; Col. 1:1 ; 4:7, 10, 14). Parmi ceux-ci, Aristarque et Epaphras, prisonniers avec Paul (Ac. 27:2 ; Col. 4:10 ; Phil. 24), ne devaient pas être très utiles. Jésus Justus, son ami juif, s'était engagé à son service (Col. 4:11) mais, inconnu par ailleurs, il ne devait pas être un collaborateur très proche de l'apôtre. Les autres disciples, à l'exception de Luc s'étaient vu confier d'autres missions (II Tim. 4:10-12). On voit ainsi comment les notes personnelles relevées dans *II Tim.* s'accordent tout naturellement avec celles trouvées dans les lettres à Philémon et aux Colossiens.

La liste de noms apparaissant dans *II Tim.* aurait-elle pu être dressée à partir des épîtres de la captivité ? Les intérêts prédominants des apîtres et de leurs disciples vont à l'encontre de cette hypothèse. Les apôtres étaient surtout soucieux du développement et de l'édification de l'Eglise. Il est vrai que des légendes sur les apôtres et leurs collaborateurs ont circulé, mais leur accent sur

---

13. Ibid., pp. 436s.

le merveilleux, entre autres, ne se retrouve nullement dans la sobriété de la seconde épître à Timothée. Qui donc aurait pris la peine, en pleine période de développement de l'Eglise, de redonner une vision réaliste des faits à partir d'une série de noms relevés dans le billet adressé à Philémon et la lettre aux Colossiens, sans faire mention du moindre miracle ? En fait, les notes des épîtres aux Colossiens, à Philémon ainsi que de la seconde à Timothée donnent une image cohérente des faits et décrivent bien le changement de situation de Paul pendant l'année 59, au moment où seul Luc est à ses côtés (II Tim. 4:11a).

La reconstruction de l'itinéraire par un pseudépigraphe est invraisemblable. De nombreux passages de l'épître se rapportent avec évidence aux Eglises que Marc devait visiter. Le retour de Timothée et de Marc est clairement décelable en bien des endroits. Une rédaction, une reconstruction, relèverait du miracle et n'aurait aucune signification pour des destinataires de la période post-apostolique qu'ils soient croyants ou non. Il paraît bien plus cohérent de considérer les différents détails de l'itinéraire de la lettre comme des notes originales, claires et cohérentes, rassemblées naturellement au cours de la rédaction de l'épître. La seconde lettre à Timothée aurait donc été écrite à Césarée, après Colossiens et Philémon, avant l'hiver 59 ou 60.

Conclusion

Les différents arguments contre l'authenticité ou contre la chronologie paulinienne des lettres Pastorales ne se basent pas sur les points analysés plus haut, mais sur des théories d'ordre général, relatives à l'évolution du vocabulaire, au développement des institutions et des hérésies dont il est fait mention dans les Pastorales. Ces problèmes méritent certes d'être traités avec attention. Il reste que les arguments tenant compte des notices personnelles — en accord avec la situation de l'apôtre — ont plus de poids que les hypothèses reposant sur la datation inévitablement schématique et arbitraire du développement stylistique et ecclésiastique.

a) Il y a sans doute des différences stylistiques entre les épîtres de Paul plus anciennes d'une part, les Pastorales et les épîtres de la captivité d'autre part, même si les études statistiques ne peuvent révéler de différences stylistiques très nettes entre les lettres anciennes et plus récentes. Aucun fait n'a encore prouvé l'impossibilité d'une certaine flexibilité dans la langue de l'apôtre ou de son assistant éventuel. On devrait tenir compte honnêtement de la prétention de Paul d'oser s'adapter aux besoins des Juifs, des Grecs, des faibles dans la foi, de telle sorte qu'il pouvait se faire tout à tous (I Cor. 9:19-23).

En ce qui concerne les épîtres fréquemment appelées « deutéro-pauliniennes » ou « pseudépigraphes » (Col., Eph., I et II Tim, Tite), il faut se souvenir de leur relation avec l'Asie Mineure et de leur style rhétorique solennel rappelant le style rencontré en Asie Mineure, notamment à Ephèse. Paul et ses collaborateurs ont pu utiliser un style particulier pour correspondre avec les Eglises d'Asie Mineure (Colosses et Ephèse) et avec des personnes originaires de la région comme Timothée et Tite.

b) Les Pastorales s'adressent en fait à des responsables d'Eglises, à la différence des autres épîtres qui s'adressaient à tous les membres d'une Eglise. On comprend donc qu'elles contiennent davantage de conseils relatifs aux ministères et à la vie de l'Eglise. Cette constatation ne permet pas de dater les Pastorales, et l'on ne peut être normatif quant à la rapidité du développement des ministères ecclésiastiques. C'est un schéma a priori qui a influencé la critique sur ce point.

c) Il faut remarquer, à propos des expressions suspectes, concernant les hérésies, que celles-ci ne prouvent pas une date tardive. Paul réfute un nomisme juif et une forme d'ascétisme (I. Tim. 1:6s, 10 ; 4:1-5 ; Tit. 1:10-16), qui rappellent les courants judaïsants de Galatie et de Phrygie (Gal, 3:10-13 : 5:19-21 ; Col. 2:16-23). Paul se dresse encore contre la trop grande importance accordée à la connaissance et contre une spiritualisation illuministe de la résurrection. (I Tim. 6:20 ; II Tim. 2:18), qui rappellent les tendances gnostiques de Corinthe. Ces tendances apparaissent à Colosses comme des spéculations à la fois judaïsantes, ascétiques et gnostiques (Col. 2:8 ; 16:23). Il est impossible de préciser les débuts de ces hérésies.

Inversement, on peut dire que les exhortations des Pastorales à la prière pour l'empereur trouvent leur raison d'être avant la persécution de Néron. En effet, après elle, un écrivain chrétien ne ferait plus état d'un tel optimisme à l'égard de l'Empire. (14)

---

14. Cet article a été traduit par Jacques-Antoine Von Allmen, de Bâle.

Authenticité... Critique biblique... Vérité historique...
Dieu dans l'histoire... Histoire et théologie...
La foi ancrée dans l'histoire... Mythe et démythologisation...

Autant de problèmes délicats où se concentrent des enjeux décisifs pour la foi chrétienne aujourd'hui.
Autant de thèmes qui font le sujet de 4 enquêtes approfondies et constructives, présentées dans

Critique Biblique et Vérité Historique

(History, Criticism and Faith)

Presses Bibliques Universitaires, Coll. Théologique Hokhma
(A paraître en Février 1982)

Dans un premier chapitre, (*L'histoire et l'Ancien Testament*), G. Wenham discute la relation entre théologie biblique et histoire, les méthodes critiques en Ancien Testament et la portée de l'archéologie (avec l'exemple de la conquête de Canaan).
Sous le titre " Le Nouveau Testament et l'histoire ", deux sujets vitaux pour la structure même de la foi, au centre d'un des grands débats de ces 25 dernières années : *Mythe et histoire,* par F.F.Bruce, examine la thèse selon laquelle les récits néotestamentaires de l'origine du christianisme ont été modelés par des notions mythologiques du monde ancien ; *l'Authenticité des paroles de Jésus,* par R.T. France, reprend les présupposés et les arguments des critiques formistes et rédactionnels sur l'authenticité des paroles placées sur les lèvres de Jésus par Matthieu, Marc et Luc. Colin Brown, dans un dernier chapitre intitulé *Le croyant et l'histoire,* relance avec vigueur le débat tripartite entre philosophes, historiens et croyants sur les problèmes liés à l'idée d'un Dieu agissant dans l'histoire (sens et implications de cette proposition — les miracles, leurs critères et leur explication — le rôle de l'histoire dans la révélation).

(Extraits de la préface)

Cet ouvrage peut être commandé en souscription jusqu'au 15 Mai 1982 à Hokhma, Case Postale 66, 1000 LAUSANNE 22, Suisse, au prix de 22 FS/59 FF ; au-delà de ce délai, au prix de 26 FS/65 FF:
Je commande ...... exemplaires de *Critique Biblique et Vérité Historique.*
NOM .... *PRENOM* ....
ADRESSE ....
....
DATE : .... *SIGNATURE :*

H O K H M A, Revue Théologique, Case postale 66, CH - 1000 Lausanne 22.

RENSEIGNEMENTS UTILES

L'abonnement est valable de janvier à décembre ; IL COMPREND 3 numéros. On peut s'abonner pour l'année ou davantage.
L'abonnement se renouvelle d'office, sauf résiliation écrite avant le 31 décembre.
L'abonnement souscrit en cours d'année couvre la fin de l'année en cours et l'année suivante.
ATTENTION : Vos demandes d'abonnements et tout autre correspondance doivent être adressées exclusivement à HOKHMA, CP 66, CH - 1000 Lausanne 22.
COMMENT PAYER ?
en Suisse : CCP 10-24712, HOKHMA, Revue Théologique, Lausanne.
(Indiquez au dos du talon le motif de votre paiement).
en France : Libellez un *chèque postal* au nom de Louis Schweitzer, 48, rue de Lille, 75007 PARIS. CCP La Source 32095 41x et envoyez-le à *votre centre de chèques postaux.* (Indiquez le motif de votre paiement).
ou : Libellez un *chèque bancaire* au nom de Louis Schweitzer, 48 rue de Lille, 75007 PARIS et envoyez-le à HOKHMA, CP 66, CH - 1000 Lausanne 22. (Indiquez le motif de votre paiement).
ou : Effectuez un versement à votre guichet de poste en faveur de Louis Schweitzer, 48, rue de Lille, 75007 PARIS, CCP La Source 32095 41x.
ATTENTION : Ne pas adresser vos commandes, ni votre correspondance à Louis Schweitzer, mais à Hokhma, CP 66, CH - 1000 Lausanne 22.
en Belgique : Vous pouvez adresser vos commandes et vos paiements à J.J. Hugé, 107 rue de la Garenne, B. 7658 WIERS - C.G.ER. 001 1324462-03, en indiquant le motif de votre paiement.
dans d'autres pays : Veuillez virer l'équivalent du prix suisse à l'Union de Banques Suisses. Agence de Lausanne. Compte N° 329.902.01 Q pour HOKHMA

	Suisse	**France**	**Belgique**
Prix du Numéro	7,50 Fr S.	18 Fr F.	125 Fr B.
Prix pour étudiants :	6,50 Fr S.	15 Fr F.	110 Fr B.
Prix de l'Abonnement :			
Etudiants :	18,00 Fr S.	35 Fr F.	300 Fr B.
Normal :	22,00 Fr S.	45 Fr F.	340 Fr B.
Soutien :	100,00 Fr S.	200 Fr F.	600 Fr B.

Abonnement en cours d'année : souscrire auprès de HOKHMA, CP 66, CH - 1000 Lausanne 22, qui adressera facture.
CONDITIONS PARTICULIERES pour l'achat d'**anciens numéros** isolés ou en série complète ; de même pour bénéficier d'un tarif **spécial-Tiers-Monde**, veuillez vous adresser à HOKHMA, CP 66, CH - 1000 Lausanne 22.
POUR UNE ETUDE EN GROUPE : rabais spéciaux de 33 % à l'achat de 5 exemplaires ; de 50 % dès 10 exemplaires. Précisez le genre de groupe dans votre commande !
H O K H M A n'est subventionnée par aucun groupement.
Merci de contribuer à sa parution et à sa distribution. En vente en librairie.

N.B. Si vous avez reçu deux exemplaires du même numéro de Hokhma, signalez-le en joignant à votre lettre les deux adresses figurant sur l'emballage. Merci.

ISSN : 0379-7465.